تأملات في الفكر الفلسفي عند الإمام الأشعري

كتبه

سعيد فودة

بحث مقدم

للملتقى الخامس لخريجى الأزهر

(الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة

نحو وسطية إسلامية تواجه الغلو والتطرف)

8–11 مايو 2010م

القاهرة، جمهورية مصر العربية

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد..

فإنَّ النظر في أصول هذا الوجود أمر اهتم به البشر على مرِّ العصور، وتنوعت جهات نظرهم فيه أنواعا، ولكن لا شك أن البحث عن الأصول الكلية ومباني الوجود وغاياته، هي أخطر جهات النظر، وقد اهتم بالبحث في هذه المصاقع الفلاسفة والمتكلمون، وكانت آراؤهم تمثل خلاصة الآراء للبشر، وتميزت بالدقة وتفاوتت في جوانب تبعا لقدرات الباحث وزمانه وما قدر له الاطلاع عليه من نتائج أفكار المتقدمين، فإن معارف الإنسان تتميز بأنها تراكمية يستفيد بعضهم من البعض، ويبني الواحد منهم على ما يصله من غيره، وربما يزيد عليه أو ينقص منه، أو يلغيه كليا ليخترع غيره مما يحسبه أحسن حالا وأشد فائدة.

والإمام الأشعري ممن خاض غمار تلك المعارف، واستنفذ جهده وحياته في النضال والدفاع عن آرائه ونقد آراء من يخالفه، واشتغل بالنظر العقلي والنقليِّ على أشد ما يكون وعلى أعمق المستويات.

وما نريده هنا ليس إلا إظهار بعض الجوانب العميقة التي اشتغل فيها هذا الإمام الشهير، ونبين ما فيها من دقة وتحرير، ليظهر من بعدُ كيف اعتمد على آرائه من جاءوا من بعده، فاستفادوا مما حرره، وربما تكون كثير من الآراء المشهورة المعزوة إلى غيره راجعة إليه، مبنية على تحقيقاته. ولكل فضل وجهد مبذول.

وقد اهتممت كثيراً بتوضيح آراء الأشعري بأخذها أولا من كتاب الإمام ابن فورك الذي سماه مجرد مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعريِّ، مع علمي أن كثيرا من تلك الآراء موجودة في كتاب اللمع، ومنقولة عن الشيخ في كتب أصحابه من المتقدمين والمتأخرين.

لماذا الاعتماد على كتاب **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري؟**

اعتمادنا على هذا الكتاب راجع إلى أمور:

منها أن كاتبه وهو الإمام أبو بكر محمد بن الحسين بن فورك (ت:406هـ-1015م) من أشهر علماء الأشاعرة، وأنه قريب الزمان جداً من الإمام الأشعري، وأنه كان ينقل من كتبه التي لم يصلنا منها إلا أقل القليل، ومنها أن ابن فورك -مؤلف الكتاب- حرص على نقل خلاصة آراء الأشعري وتلخيصها مما تفرق من كتبه، ولا شك في علو كعب ابن فورك في علم الكلام، وشدة فهمه للأشعري، فيكون نقله أصدق من نقل غيره ممن لا يؤمن أو لا يوثق فيه منزلته العلمية. وقد حرص ابن فورك أن يبين المواضع التي تردد فيها الأشعري أو اختلفت فيها آراؤه، أو تبانت تعبيراته، ويعلل كل ذلك، ويبين أحوال تلك الآراء جميعاً.

ومما يزيد في ثقتنا فيما نقله ابن فورك عن الإمام الأشعري ما ذكره في آخر كتابه: **"وقد كنا شرطنا في أول الكتاب أنا نذكر ما وجدنا عنه فيه نصا منه عليه في كتاب له معروف ونسبه إلى ذلك الكتاب إذا لم يكن من المشهور الذي لا يحتاج إلى ذكر الحكاية عنه لشهرته. وإن لم نجد عنه فيه نصاً عليه ووجدنا أصوله تشهد بذلك وقواعده عليه تُبنى نسبناه إليه على هذا الوجه. وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه أضفناه إليه على أنه معنى مذهبه، وقلنا في جميع ذلك أنه كا يقول كذا وكذا. وتفصيل ذلك على الوجه الذي بينا، وطريقنا في نسبة ذلك إليه من**

جهة القول ومن طريق أنه قاله جارية على الرسم الذي كشفنا عنه. فاعلم الغرض فيه وتبيَّنّ المقصد منه، وإنما جرينا فيه على هذا المثال الذي رسمناه لك. فاعلمه إن شاء الله وحده[1]".

فهذا كله مما يزيد في موثوقية الآراء المذكورة في هذا الكتاب. ومما يرجح كفته أيضاً أنه كتبه ردّاً على محمد بن مطرّف الأستراباذي الضبّيّ الذي كتب كتاباً ذكر فيه أنه يحكي فيه مذهب الإمام الأشعري، ولكنه أخطأ في أبواب كثيرة منه[2]، على ما بينه الإمام ابن فورك، فجاء كتاب ابن فورك في غاية الدقة، وفي قمة التدقيق.

وقد لاحظنا أن أكثر الباحثين لا يعتمدون على هذا الكتاب، بل يرجحون في معرفة آراء الأشعري كتبه الأخرى القليلة التي وصلتنا، **كاللمع** الصحيح النسبة إلى الأشعري، ولكنه مختصر جداً لا يشتمل على كثير من آراء الأشعري التي نسبت إليه، وكتاب **الإبانة** مع ما فيه من شك وجدال وزيادة ونقصان، وكتاب **مقالات الإسلاميين** الذي لا يشتمل على تفصيل آراء الأشعري لأنه اهتم فيه بذكر آراء الفرق الإسلامية وتفصيلها على ما بلغه خبرها ووصله من كتبها وعرفه من علمائها.

فكان مجرد المقالات من أشد الكتب فائدة في هذا المطلب.

فانتخبنا منه مسائل رأينا أنها تدلُّ بقدر مقبول على مكانة الإمام الأشعري، وأعدنا ترتيبها، ونقحنا فيها رأي الأشعري، وعلَّقنا عليه بما يزيد من بيان معانيه وتحقيقها، وحرصنا على ذكر كلماته مع بعض تعليقات الإمام ابن فورك ليكون كلامنا مصدّقاً بصحة النقل، ولا يكون مجرد آراء شخصية لنا، وذكرنا على وجه الإيجاز فائدة البحث في أكثر من مسألة من

---

(1) **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ص338-339.

(2) انظر **مقدمة كتاب مجرد مقالات الأشعري**.

المسائل التي بحثناها، وعلاقة ذلك بالبحث الفلسفي على سبيل الإيجاز، لأن المقام لا يحتمل التفصيل في ذلك كله.

وأرجو أن يكون هذا البحث مفيداً، بالغا الغاية التي كتب لأجلها، والله من وراء القصد.

كتبه سعيد فودة

تمهيد

بين الفكر الفلسفي والفكر الكلامي

من المعلوم أن الإمام الأشعري متكلم لا فيلسوف، ولكن لا شكَّ في وجود اشتراك بين الفلسفة والكلام، وتباين ما، وقد يخالف بعض المفكرين في تسمية الأشعري فيلسوفاً، وقد لا يرى غيرهم في ذلك خطراً، وكلٌّ من الفريقين يبني موقفه ملاحظاً جانباً من جوانب الفكر الكلامي والفلسفي، موضوعاً أو غاية.

فمن المفيد قبل الشروع في صلب الموضوع أن نبين ما يهمنا من ذلك على وجه الإيجاز.

حول تعريف الفلسفة:

من المشهور أنَّ الأصل الذي اشْتُـقَّ منه اسم فلسفة، يعود في معناه إلى مفهوم (حبِّ الحكمة) فهو مركب إضافي، يفيد التشوق إلى امتلاك الحكمة، والحكمة هي وضع الشيء في موضعه الملائم له، بحيث تترب عليه المصلحة والمنفعة أو بحيث يكون موافقاً لعلم الفاعل، ولكن ليس من المفترض أن يبقى هذا المعنى -منشأ هذا الاسم- هو الأساس الذي تبنى عليه الفلسفة في العصور الحالية، فإن من القريب جداً أن يحصل خلاف في مصداق الحكمة، وذلك بعد الاتفاق على المفهوم العام لها، لأنَّ هذا المفهوم قد يكون اعتبارياً، أو أمراً مشتركاً أو نسبياً يختلف مصداقه بحسب الناظر، وبناء على ذلك فإنَّ حبّ الحكمة بهذا المعنى لا يستلزم بالضرورة أن يكون الحاصل من فعل التفلسف متشخصاً بشخصية واحدة في الوجود الخارجيّ، بل مجرد كونه اعتبارياً أدعى لاختلاف ما يصدق هو عليه خارجاً.

فضلا عن أن حبُّ الحكمة، مجرد دعوى يمكن أن يدعيها أي باحث، وقد يكون في دعواه صادقاً أو كاذباً، ولكن مجرد هذه الدعوى لا تستلزم بالضرورة أنَّ ما يقدمه إلينا على أنه نتاج بحثه الفلسفي هو الحكمة أو لازم الحكمة.

ولذلك فقد يمكن الاعتراض على إبقاء ترجمة الفلسفة بالحكمة، والفلاسفة بالحكماء كما هو معتاد عليه عند كثير من أهل العلم، وذلك الاعتراض قد يؤيد بما نصَّ عليه كثير من متقدمي الفلاسفة من الفرق بين الفيلسوف الإلهي والفيلسوف غير الإلهي، وأن المستحق لهذا الاسم (الحكيم) هو النوع الأول لا الثاني، بل في وصف بعض الفلاسفة للنوع الثاني ما يفيد خروجهم عن مقتضى الحكمة، فلا يستحقون عندئذ التسميةَ من أصلها.

والملاحظ هنا أن الفلسفة في ماهية مفهومها تشتمل على أمر اعتباريٍّ غير متعين خارجاً بالضرورة لذاته بل بالاعتبار، وهذا ما يؤهلها لكثير من الاختلافات إلى ما لا يعد ولا يحصى من حيث الإمكان.

وهذا الملحظ في نظري يصور أساساً من أسس الفلسفة.

ومن جهة أخرى فإنَّ الفلسفة تشتمل على عنصر آخر يشترك فيه جميع الفلاسفة، وهو عنصر النظر الفكري، فإنه أساس من أسِّ الفلسفة مهما اختلفت ألوانها أو تنوعت، وليس من الضروري أن يكون حقيقة النظر مجرداً أو عملياً أو علمياً أو غير ذلك، ولكن لا بدَّ أن يكون نظراً في ذاته، ولغلبة هذا العنصر على التفلسف، فإنَّ الموقف العمليَّ إذا وصف بأنه فلسفيٌّ فإن المقصود بذلك ابتناؤه على نظر فلسفيٍّ.

وكل فيلسوف -تبعاً للعنصر السابق الذي وصفناه- يزعم أن ما يُلَفِّقُهُ من أقوال، ويرتبه من أفكار، تأملاتٌ مُفْضِيَةٌ إلى الحكمة، المتعددة الألوان والمشارب، أو المختلفة

تشخصاً في الخارج، فالفلسفة تشتمل في جوهرها على دعوى الاشتمال على الحكمة إما بعينها أو طريقها والمفضي إليها، ولذلك فإن الفيلسوف يزعم أن ما يقرره دائماً هو الحق أو المفضي إليه، حتى الفيلسوف السفسطيَّ فإنه يشتمل على الدعوى نفسها، فغاية ما يلخصه لنا أنه لا حق إما مطلقا أن نسبياً بحسب تنوع تجليات السفسطة.

ولذلك فإن الأليق في تعريف الفلسفة حسبما نراه هو الاقتصار على ذكر أهم عناصرها، وليس الركض وراء تعريف مطرد منعكس بحسب ما هو معروف عند الأصوليين أو المتكلمين، فإن الاطراد والانعكاس في ظلِّ المفاهيم الاعتبارية التي تتنوع مصدوقاتها أنواعاً خارجاً يتعذر بلا ريب.

ومن ثمَّ فإن من يفهم الفلسفة على أنها مجموعة مفاهيم معينة يمكن عدُّها، أو مجموعة تصورات وتصديقات يمكن الدفاع عنها والتصدي لمن يخالفها، يتعب نفسه جداً عند التطبيق، فإنه سيواجه اختلافاً عنيفاً في المشخصات الفكرية والتعينات النظرية في العالم الخارجي التي يزعم كل واحد منها لنفسه أنه الفلسفة، وما بينها من تناقضات وتضادّ يمنع إمكان القيام بالبرهان –بالمعنى المفهوم من البرهان– عليها جميعها.

ولذلك فإنَّ من الطبيعي أن نرى الفلاسفة يتحيز كل واحد منهم لنوع معين من الفلسفة، أي يميل إلى اعتبار مجموعة معينة من المفاهيم (تصورات أو تصديقات) الفلسفةَ الأقرب إلى الحق، أو التي تؤدي إلى الحقّ، أي تؤلف في نفسها طريقاً للحق وإن لم تكشف عنه كشفا فعلياً. فالاختلاف بين الفلاسفة من جهة التعين الخارجي لما تشتمل عليه فلاسفاتهم، أمرٌ متوقَّعٌ إذن، لازم لزوماً ذاتياً عن مفهوم الفلسفة إذا تعينت وتجلَّت، فيمكن أن قول عنه إنه لازم من لوازم الوجود.

فإطلاق القول بأن الفلسفة هي تلك الأفكار والتصورات دون ما عداها مُنْـبَنٍ بلا ريب على تجاوز نظريّ لا بدّ من ملاحظته.

ولذلك فقد اهتمَّ بعض كبار الباحثين في الفلسفة في جانب بيان المفهوم ببيان أوصاف عامة لها باعتبارات مختلفة، منها:

أ- أنها معرفة عقلانية بالمعنى الأعم للكلمة، وهي تشتمل على الفلسفة الأولى والأخلاقية والتاريخية وغيرها.

ب- كل مجموعة دراسات أو اعتبارات تمثل درجة رفيعة من العمومية وتنزع إلى ردِّ كل نظام معرفي أو كل المعرفة البشرية إلى عدد قليل من المبادئ الموجِّهة.

ج- جملة الدراسات المتعلقة بالروح من حيث إنه يتميز عن أغراضه، ويتعارض مع الطبيعة.

ثم لَخَّص أهم مظاهرها بما يأتي:

1- دراسة نقدية فكرية لما تنظر فيه العلوم بمعناها الحقيقي، تبحث الفلسفة في أصل معارفنا في أصول اليقين ومبادئه، وتسعى لاختراق علة الوقائع التي يتناولها مبنى العلوم الوضعية.

2- دراسة الفكر من حيث تميزه بميزة الأحكام القيمية، وبهذا المعنى تشتمل على العلوم المعيارية الأساسية الثلاثة: الأخلاقيات والجماليات والمنطق(1).

(1) لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، منشورات عويدات-بيروت، باريس، ط2، 2001، (2/980-981).

ويلاحظ أن التعريف بالفلسفة ينضبط بالوصف من بعض الجهات، لا من حيث ذات النتائج النظرية اللازمة بالفعل عن فعل التفلسف.

وعرفها الملَّا صدرا وهو من الفلاسفة الإلهيين، فقال: "الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات، لتستكمل النفس وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، فيستعدّ بذلك لسعادة القصوى، وذلك بحسب الطاقة البشرية[1]".

وعرفها إسماعيل غازاني تعريفاً قريبا من ذلك فقال: "علم الحكمة هو معرفة أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، يعني أنه علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الأديان والأوضاع بمقدار تفي به الطاقة الإنسانية[2]".

فنلاحظ أنه إن كان بعض الفلاسفة يطمح أن يتحصل من معرفته الفلسفية على صورة مطابقة للوجود بحسب الطاقة الإنسانية، إلا أن هذا القيد ليس بالضرورة موافقاً عليه عن غيره من الفلاسفة.

---

(1) الشيرازي، صدر الدين، (ت1050هـ)، **شرح هداية الحكمة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط1 1422هـ-2001م، ص6. وكتاب **هداية الحكمة** متنٌ مشهور في الفلسفة تأليف أثير الدين الأبهري الفيلسوف والمنطقي المشهور.

(2) إسماعيل غازاني، **شرح فصوص الحكمة**، وفصوص الحكمة متن في الفلسفة لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، تحقيق علي أوجبي، طهران 1381، ص7.

فيبقى الأسلم أن نعرف الفلسفة بفعل التفلسف، نقصد به النظر ويمكن أن يحدد بغاية معرفة الحق مثلاً أو ترتيب المصلحة للإنسان، وترتيب المصلحة إمَّا بمطابقة أصل الوجود بعد معرفة صورته، أو بتغييره ليكون خادماً للإنسان، ولذلك فالفلسفة إمَّا أن تكون وظيفتها كاشفة عن المفاهيم والأحكام، أو صانعة ومخترعة لها، غير ناظرة إلى كونها مطابقة للحق الثابت أو غير مطابقة، ويختلف الفلاسفة بحسب ذلك أيضا في نتائجهم كما لا يخفى.

حول تعريف الكلام

الكلام في تعريف الكلام أسهل بلا ريب، وذلك أن هناك ضابطا قد تمَّ الاتفاق عليه بين المتكلمين، وهو أن الكلام خادم للدين، وليس قولاً محضاً بلا قيد، وهم وإن اختلفوا في بعض ما ينسبونه إلى الدين في بعض المواضع إلا أنهم اتفقوا بلا ريب على الأصول الكبرى القطعية، كالإله والنبي والبعث، وتنوع تصوراتهم في تفاصيل كل باب لا يضرُّ في اتفاقهم في الأصول الكلية فيه.

ومما ذكره العلماء في تعريف الكلام:

أولاً: ما وضحه الإمام العضد في كتاب المواقف في علم الكلام حيث قال: "**الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه**[1]".

ووضح أن المراد بالعقائد ما يقصد به نفي الاعتقاد دون العمل، أي ما تتعلق به النفس تعلُّقاً تاماً بغض النظر عن ترتب العلم عليه، أو كونه مقصوداً لكونه شرطاً للعمل بالأركان، فهو مقصود الاعتقاد به لذاته، وهذا كما هو واضح لا يمنع ترتب العمل وانبناءه عليه، ولكن لا من الحيثية المشار إليها.

---

(1) عضد الدين الإيجي، **المواقف في علم الكلام**. عالم الكتب، ص7.

والمراد بالدينِ الدينُ الذي أنزله الله تعالى على يد نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والسلام.

ولا بد في اعتبار كون العقائد دينية، كونها منسوبة إلى الدين نسبة لا تناقض المقطوع والضروري من الدين، ولذلك فلا إشكال في إدخال المختلفين في بعض المسائل في علماء الكلام، كالمعتزلي والأشعري اللذين يختلفان في بعض المسائل، ولكن اختلافهما لا يستلزم رفع صفة المتكلم عن أحدهما، لأن كليهما يدَّعي أن العقائد التي يقول بها مأخوذة من الشرع، وأن أحداً منهما لا يخالف معلوماً من الدين ضرورة لا شك في بطلانه، كالفرق الباطنية التي تزعم أن عقائدها مأخوذة من الدين أو موافقة له، ولكن ما يقولون به إذا حقق يوجد مخالفاً للمعلوم أنه من الدين، فلا يكفي زعمهم لتصحيح النسبة، بل لا بدّ من التحقق من عدم مخالفة قطعيات الدين.

ثانياً: ما عرفه به الإمام التفتازاني: "**الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية**[1]".

ولا شك أن العلم بالعقائد في الكلام يلاحظ فيه أخذها عن أدلتها ولذلك ذكر في التعريف (عن)، ولا بدّ أن تكون الأدلة يقينية؛ لأنه لا يفيد بناء الدين على أصول غير يقينية، وأصول العقائد يجب أن تكون يقينية من جهة بنائها، فلا يكفي أخذها مسلَّمات، كما يزعم بعض المعاصرين، من أنه يكفي إرادة الاعتقاد لتصحيح الاعتقاد، بناء على أنه لا يوجب حق ولا باطل في العقائد جميعها، وهي نظرة العلمانية المعاصرة الإلحادية إلى علم التوحيد. ولا

---

(1) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق د. عبدالرحمن العميرة، عالم الكتب، ط2 1419هـ-1998م. (163/1).

ينبغي أن تتسلل إلى أفكار بعض الإسلاميين ظانين أنها هي المنجية للمسلمين عن الخلاف أو الجدل والتنازع.

ثالثاً: ما ذكره الإمام السنوسي بقوله: **"هو العلم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل وصدقها في كل أخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصاً به وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لردّ الشبهات وحل الشكوك[1]"**.

فيدخل في علم الكلام الأدلة المباشرة القائمة على العقائد الدينية، وما تنبني عليه تلك الأدلة من مقدمات، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ووسائل المقصود مقصودة إن لم تكن لذاتها.

وليس الهدف هنا استقصاء البحث في تعريف الكلام، ولكن المقصود ملاحظة جوهر الكلام، وغايته:

فجوهر الكلام هو الحفاظ على العقائد الدينية، والمراد بالعقائد الدينية المأخوذة من الدين التي لا شك في نسبتها، وقد يقع اجتهاد للمتكلم في أثناء بحثه لتحرير الحق في الاعتقاد، فيقرر مقولات يقيم عليها الأدلة التي يظنها قطعية أو صحيحة، وقد يكون موافقاً للأمر في نفسه أو مخالفاً مبطلاً، ولكن القدر المشروط هنا هو عدم مخالفته للمقطوع من الدين.

---

(1) السنوسي، محمد بن يوسف السنوسي الحسني(أبوعبد الله)، **شرح السنوسية الكبرى**، مع حاشية الشيخ إسماعيل الحامدي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1 1354هـ-1936م.ص96-97.

ومن الواضح أن تقرير عقائد الإسلام لا يتمُّ إلا بالإتيان بالأدلة عليها، كما لا بدّ من دفع الشبه الواردة عليها، وإبطال حجج المخالفين.

فيتلخص أنَّ وظيفة المتكلم مشتملة على جانبين:

الأول: تقرير ما ثبت أنه الحق في الإسلام.

الثاني: دفع حجج المخالفين ولو تقديراً.

فظهر في الكلام الجانب الجدلي كجزء لا بدَّ منه فيه، وإن كان هذا الجانب موجوداً في كل علم، فليس من خصائص الكلام كما يتوهم بعض الباحثين، والفلسفة على رأس الفنون التي لا تخلو من الجدل، وإن كان الجدل بصورة مبطنة أحياناً، وظاهرة أخرى، فلا يسلم لمن قال إن الفلسفة برهانية والكلام جدليٌّ، فهذا الكلام يراد منه الحط على الكلام لمجرد التعصب، وإلا فلا شيء مما هو من موضوع الكلام أو غايته يستلزم أن يكون جوهره متميزا عن الفلسفة بأنه جدلي وأنها برهانية، ففي الفلسفة من الجدل والمشاغبة والادعاءات ما قد لا يوجد في الكلام.

مقارنة بين الكلام والفلسفة:

أولاً: من حيث الموضوع: يشترك الكلام والفلسفة في بحث بعض المواضيع كالإلهيات والنبوات والقيم والطبيعيات وغيرها، وإن كان بحث المتكلم في بعضها مقصوداً لذاته، وفي الآخر لغيره، أمَّا الفلسفة فتحتمل البحث فيها وعدم البحث، وتحتمل أن تأخذها مقصودة لذاتها ومقصودة لغيرها، وذلك تابع لنوع الفلسفة، فإننا بينا أن الفلسفات بحسب تحققها متنوعة أنواعاً ولكل نوع منها أحكام وموضوع وغايات، فالمقارنة بين العلمين لا

يكون على سبيل الإجمال والإطلاق في كل الأمور، بل يحصل تفاوت في الأحكام بحسب تنوع الفلسفة وغرض المتكلم.

ثانياً: من حيث الأدلة والوسائل المستعملة: فإن العلمين لا يتميز واحد منهما عن الآخر، إلا بمقدار ما يتحقق عندهما من حقية لتلك الأدلة، فلذلك يقبل الكلام والفلسفة عموماً جميع أنواع الأدلة، ولكن يبقى تقديرها في محالها، وهذا قد يحكمه أمور أخرى، مثلاً قد يعتبر الفلسفي الوضعي عدم الإحساس بالموضوع أو عدم وقوعه تحت التجربة كافياً لنفي إمكان البحث فيه وجوداً وعدماً، أو عبثية ذلك، ولكن ذلك عند المتكلم المنزه لله تعالى لا يلتفت إليه، بل يجعل وظيفته مشتملة على البرهان على عدم كفاية هذه الدعوى في نفي الوجود غير الواقع تحت ظرف التجربة، ويقوم بإبطال دعوى الخصم أن ذلك كاف لنفيها أوعدم جدواها، ولكن المتكلم المعتقد بتجسيم الله تعالى قد لا يخالف الفلسفي الوضعي أو التجريبي في دعواه تلك، بل يوافقه عليها، ويستدل بموافقته. وهذا لا شك راجع إلى اختلاف في الاعتقاد بين المتكلمين. فهذا يبين أن القول بأن جنساً من الأدلة وطرق النظر مرفوض كلياً للمتكلم من حيث هو متكلم، هكذا على الإطلاق، غير دقيق، إلا إذا تحقق لدينا نوع من الأدلة يخالف لذاته الموضوعات الكلية للعقائد الدينية، وهذا محال إلا إذا كانت الأأدلة متوهمة لا صحة فيها، بل مجرد دعوى.

ثالثاً: من حيث الغاية: لا شكَّ أن منشأ أعظم تفاوت يظهر بين الفلسفة والكلام راجع إلى الغاية، فإن المتكلم لا يستطيع أن ينكر أن غايته هي نصرة العقائد الدينية، بغض النظر عن الاختلاف في الجزئيات بين المتكلمين، ولكن جنس الفلسفة لا يأبى أن يكون نوع من الفلسفات غير آبه بأصل العقائد الدينية من جذرها، بل لا تنافي وجود فلسفات معارضة ومنكرة للعقائد الدينية من عمقها. ولا شكَّ أن أعظم التجليات في النزاع بين الفلاسفة

والمتكلمين يكمن في هذه النقطة، وهي ما يخدم الغاية من الكلام، تلك الغاية التي قد تأباها أنواع معينة من الفلسفات أو لا تعارض في نفيها، أو قد تقرر أصولاً وأحكاماً تنافي في لوازمها ما تقرره الأديان، فيقع التنازع بينهما عندئذ.

وهذا لا يستلزم –كما هو ظاهر– أن أصل الفلسفة يشرط أن تكون الفلسفة معارضة للدين صراحة أو لزوماً.

رابعاً: من حيث المبادئ: قد يقول بعض الفلاسفة إن مجرد كون المتكلم آخذاً بعض المقدمات وإن لم تكن أدلة أو مقدمات أدلة، بل تصورات وأحكام معينة، يأخذها مسلمات عنده، كوجود الله تعالى، وثبوت نبوة بعض الأنبياء، فإن هذا بذاته يعارض أصل التفلسف، فكلُّ متكلم يستحيل بناء على ذلك أن يكون فيلسوفاً بأي وجه مطلقاً، فيوجد تناف مطلق بينهما ولا تحقق للاشتراك ولا التآلف.

ولا شكَّ أن هذا القائل يبني كلامه على أن كل ما يمكن أن يقال في الفلسفة على اختلاف أنواعها وتشقيق عباراتها وأحكامها، مبني كله على الأدلة، وأنهم لا يأخذون شيئاً مسلَّما أبداً، بل كل ما يقررونه فإنهم يقيمون عليه الدليل إما ابتداء أو انتهاء. ولا شك أن هذه الدعوى عريضة جداً، وقد أبطلها كثير من الباحثين، ولا يثبت لأحد أبداً من الفلاسفة أن كل ما يقول به فهو مبرهن عليه، وأنه لا يأخذ أمراً مطلقاً مسلماً، بل أثبت بعضهم أن كبار الفلاسفة أخذوا كثيراً من مقولاتهم من الأديان نفسها، وأنهم حاولوا إخفاء ذلك وإيهام أنهم استنبطوه استنباطاً، وتوصلوا إليه استدلالاً[1].

---

(1) انظر كتابنا: **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام**، دار الفتح، 2009م، ص75-76. فقد ذكرت هناك عدة أمثلة على ذلك.

وعلى كلِّ حال، فإن أراد الفلاسفة أن المتكلمين يأخذون بعض الأمور مسلمات بلا أي وجه دلالة إجمالية أو تفصيلية، فهي دعوى باطلة، ومجرد تصور هزيل للكلام، وإن أرادوا أنهم يأخذون أصول غايتهم –مثلاً– من الأديان مسلماتٍ أولاً كإثبات وجود الله والأنبياء والشرائع ليقيموا عليها الأدلة ثانياً، فهذا لا يستلزم صحة القول: بأنهم لا يقيمون عليها الدليل مطلقاً، الشامل للحال والمستقبل، فإنَّ أول مراتب النظر عندهم إقامة البراهين عليها بعد أخذها، إما براهين عقلية أو بالنظر لما يترتب على تلك المقولات المسلمة من الشرائع، أو بإثبات إمكانها عقلاً وعدم تعارضها مع قطعي وبعدم استلزامها لما ينافي منافع الخلق، بل بإدامة البرهان العملي أو العقلي على ترتب تلك المنافع عليها إما إمكاناً أو فعلاً، وهذا النحو من الاستدلال كافٍ، بل إن كثيراً من الفلسفات تقيم منظومتها الفكرية على مثل هذه الطرق الاستدلالية، وتعتبرها يقينية أو كافية لأخذ الأحكام والتصورات المبنية عليها، فإنكار ذلك في حق المتكلم تناقض بيِّنٌ.

بل إننا نرى كثيراً من الفلاسفة يستمدون أصولهم من الأديان، وسواء في ذلك المتقدمون منهم والمتأخرون، فيأخذون بعض التصورات الدينية، ثم يضيفون عليها أو ينقصون منها، ويحاولون صياغتها صياغة عقلية مجردة، ثم يعيدون تقديمها للناس على أنها نتاج خالص لنظرهم الفكري العقلي، ويزعمون أنهم توصلوا إليها بالتأمل المحض.

ولذلك فإننا نرى الإيراد وارداً أصلاً على كثيرٍ من الفلاسفة، ولكنهم لما لم يصرحوا في تعريف الفلسفة بالأخذ من الدين، حسب بعضهم أن من أخذ منه فإنه يعارض أصل مفهوم الفلسفة، وهذا باطل، فإن عدم النص عليه، هو (لا شرط)، وليس (شرط لا)، و(لا بشرط) أعم (من بشرط) ومِنْ (بشرط لا)، كما هو معلوم في الكلام.

وقد نصَّ الإمام التفتازاني على الفرق الأهم بين الكلام والفلسفة، فقال: "فتميز الكلام عن الإلهيِّ بأن **البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام**، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والإجماع مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة أي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة إليهما جارية على قواعدهما، على ما هو معنى انتساب العقائد إلى الدين[1]".

إطلاق وصف الفلسفة على المتكلم

قد يختلف المفكرون في صحة إطلاق اسم الفلسفة على الكلام، بأن يوصف بعض من عرف أنهم متكلمون بأنهم فلاسفة، فيقال مثلاً: الأشعري فيلسوف، أو الجويني فيلسوف، وهكذا.

وإجمال الكلام فيه يرجع إلى ما قدمناه من وجوه التفاوت بين الكلام والفلسفة، فلو صحَّ أن العلاقة بينهما علاقة التباين التام، بأن يصح أن يقال: لا شيء مما يقال عليه فلسفة يقال عليه كلام، وبالعكس، لبطل قطعاً تصحيح الوصف.

ولا يخفى أن أولى من ينبغي أن ينازع في ذلك من الفلاسفة هو الفيلسوف الملحد المصرح بإلحاده وبعداوته للدين.

---

(1) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، (11/1). مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، في دار الخلافة، بالأستانة، 1305هـ.

ولكنا بينا أن هناك اشتراكاً بين الكلام والفلسفة أو بعض أنواع الفلسفة في الموضوع والأدلة بل حتى الغايات.

ولذلك فإن بعض الباحثين –بناء على هذا الملحظ– يطلقون اسم الفيلسوف على الغزالي، والأشعري، والجويني، وغيرهم ممن عُرِفوا كمتكلمين، بل إنهم اعتبروا أنفسهم متكلمين ولم يرضوا أن يشار إليهم كما يشار للفلاسفة.

ومن هنا نشأ في العصر الراهن اصطلاح الفلسفة الإسلامية، ونشأت أيضاً بعض الاتجاهات التي تنادي بأن الكلام والأصول هما لبُّ فلسفة المسلمين.

ونحن بناء على هذا الملحظ، قد نتسامح في تسمية الأشعري فيلسوفاً، أو وصف نتاجه الفكري بأنه نتاج فلسفيٌّ.

الفصل الأول

البحث المعرفي عند الأشعري

إن من أهمِّ ما يشرع الفيلسوف في بحثه وأوله وسائل المعرفة، وطرق العلم، وحقيقة العلم وماهيتها، وهل العلم مطابق للخارج أو لا؟ ونحو ذلك من المسائل التي صارت تبحث في الفلسفة الحديثة تحت عنوان نظرية المعرفة.

وللإمام الأشعري بحوث لطيفة في ذلك سنحاول أن نبين بعض معالمها بعرض مسائل معينة تكشف عما وراءها، وتبين عمق الأشعريِّ في الفكر والنظر.

المبحث الأول: وسائل المعرفة

من المهم للإنسان الباحث في الفكر ولا سيما في أصول الأديان البحث في الطرق التي بها يتوصل إلى معرفته، فمبحث وسائل المعرفة من المباحث التي اهتمَّ بها المتكلمون والفلاسفة على حدٍّ سواء. وببيان وسائل المعرفة يدرأ الإنسان الشطط والانحراف في اعتقاداته وأحكامه، فلا يحكم على الشيء إلا بالطريقة المعرفية الملائمة، وإذا أدرك أن وسائل المعرفة تفضي إلى معارف معينة، فيمكنه أن يعلم بالضبط متى يتوقف عن الحكم ومتى يمكنه أن يمضي فيه، ومتى يكون حكمه جازماً، ومتى لا يكون!

ولا شكَّ أن ذلك كلَّه من أهمِّ المقاصد الفلسفية والكلامية على حدٍّ سواء، لأنَّ أكثر الفلاسفة يزعمون أنهم يريدون بيان الحقيقة والكشف عنها، ولا كشف عنها إلا بطرق معرفية صحيحة.

وقد كان الإمام الأشعريُّ يقول: **إن العلوم كلها تدرك من ثلاثة أوجه: من جهة الحسِّ، والخبر، والنظر**[1].

مما ذكره الإمام الأشعري في هذا الباب: "**الحواسُّ الخمسة والأخبار المتواترة تحدث عنها العلوم الضرورية إذا وردت على شروطها، وإنَّ النظر هو الفكر والتأمل والاعتبار والمقايسة ورد ما غاب عن الحسِّ إلى ما وجِدَ العلم به فيه؛ لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العلة**"[2].

وهذا نصٌّ مهمٌّ يلخص فيه الأشعري أنَّ وسائل العلم وطرقه ثلاثة كما قدمنا، وبين فيه وسائل النظر بأنه الفكر والتأمل والاعتبار والمقايسة...إلخ، وهذه الطرق الثلاثة هي التي نصَّ عليها كبار علماء الأشاعرة والماتريدية من بعده، وهي مأخوذة كما من الآية الكريمة {**وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**} النحل78، وقوله تعالى: ({**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً** } الإسراء36، وقوله تعالى {**وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ** } المؤمنون78، {**ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ**

---

(1) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، (406هـ-1015م)، **مجرد مقالات الأشعريّ**، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت لبنان، ص17. وهو من أهمِّ ما وصلنا عن الإمام الأشعريّ، كتبه الإمام ابن فورك اعتمادا على كتب الأشعري الكثيرة التي كانت بين يديه، جمع ما تفرق من كلامه، ونقح ما يحتاج إلى تنقيح، ووضح أقوال الأشعري المختلفة إن كان ثمَّ، ومما يزيد من أهمية الكتاب أن سببه أن أحد الناس كتب كتابا يبين فيه مذهب الأأشعري، ولكنه كما قال ابن فورك أخطأ السبيل ونسب إلى الأشعري ما لا يقول به، ولفق الأقوال بما لا يليق، فكان ذلك دافعا إلى تأليف هذا الكتاب المهم.

(2) **مجرد المقالات**، مرجع سابق، ص17.

لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ }السجدة9، {**قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ** }الملك23، فهذه الآيات الكريمة دالة بوضوح على أن الوسائل المعتبرة في العلم والمعارف هي الثلاثة المذكورة.

فالسمع هو الخبر، وينقسم إلى متواتر وآحاد[1].

والبصر أو الأبصار دال على باقي الحواس وشامل للبصر، ولذلك كما يبدو جاء أحيانا بصيغة المفرد وأحيانا بصيغة الجمع.

وأما الفؤاد جمعا ومفردا فدالٌّ كما لا يخفى على وسائل الفكر المتعددة المتنوعة، فوسائل النظر والفكر ليست طريقة واحدة.

ووضح الأشعريُّ المراد **بالشاهد والغائب** فقال: **"معنى الشاهد والمشاهدة هو المعلوم بالحسّ أو باضطرار وإن لم يكن محسوساً، ومعنى قولنا غائب ما غاب عن الحس ولم يكن في شيء من الحواسِّ والضروريات طريق إلى العلم به[2]"**.

فالغائب هو ما غاب عن الحسِّ، والشاهد ما شهده الحس أو الضرورة، لأن الضرورة راجعة إلى الحس عن قرب، وقد لاتنفك عن المُحِسِّ.

والعلم بالحسيات ضروريٌّ، وكذا الضروريات لا يجوز الشك فيه، ولذلك قال ابن فورك في وصف مذهبه: **"وكذلك كان يقول في علمنا الآن بأن لا فيل بحضرتنا مع صحة أبصارنا وانتفاء الآفات عنها إنه ضرورة، وكذلك علمنا بعدم أصوات الرعود وما شاكلها من الأصوات إذا كنا على مثل هذه الحالة التي نسمع الخفيَّ من الصوت بحضرتنا إن ذلك**

---

(1) انظر: **مجرد المقالات**، ص18.

(2) **مجرد المقالات**، ص14.

ضرورة، مع قوله بتجويز كونها وعدم إدراكها لوجود المانع منه بدله، ويجري ذلك مجرى ما يفعله الله تعالى من طريق العادة التي يجوز فيها نقضها على وجه مخصوص".

وهذا معناه أن العلم بالعاديات علم ضروري أيضاً، لا يجوز الشك فيه.

ويترتب على ذلك قاعدة مهمة جداً، وهي أن العلم لا يشترط لتحققه أن يكون مبنياً على العلم العقليِّ، بل يكفي فيه أن يكون عادياً، والمقصود بالعلم العادي العلم المترتب على التجربة والحسِّ، فمع كونه ممكن الزوال، وليس واجب الحدوث، إلا أنه حال حدوثه ووجوده لا يجوز الشكُّ فيه، وذلك يبين أن ما نسبه بعضهم إلى الإمام الأشعري من أن مذهبه يستلزم جواز السفسطة، واستحالة العلم بالمعلومات[1]، مجرد كلام ليس ذا مبنى يلتفت إليه، فالإمام الأشعري ينص هنا على أن العلم قد يتوصل إليه بالنظر، وقد يتوصل إليه بالحس، وبالمشاهدة وبالخبر، فهذه المجالات توسع طرق العلم، ولا تجعله مقصوراً على التأمل الباطني، أو الإشراق الروحاني على طريقة الإشراقيين أو التأمليين، بل هو علم ملتزم بطرق تقوم بها الحجة على النفس وعلى الغير، وهي محققة لشروط اعتبار العلم من كونها مضبوطة مطردة.

ولا يخفى أن إدخال العاديات في العلم، يفتح باباً عظيما للعلوم التجريبية، كما أن إدخال الأخبار المعتبرة كالمتواترة يتيح لنا أن ندرك ما لا يمكن إدراكه بطريق التأمل والنظر، قال ابن فورك: **"وكان يقول –أي الأشعري– في الأخبار إنها طريق تُعلم بها الغائبات عن الحسِّ بما لا يوصَلُ إلى العلم بها بالنظر والاستدلال[2]"**. فالإمام الأشعري يفتح الأبواب على

---

(1) انظر مثلا: كتاب **نهج الحق وكشف الصدق**، للحسن بن يوسف المطهر الحلي الشيعي، المشهور بالعلامة الحلي، مؤسسة دار الهجرة–إيران، 1407هـ، ص40-41.

(2) **مجرد المقالات**، ص18.

طرق العلم، ولا يحجر عقله على مدخل واحد له فقط، كما فعل التجريبيون حيث قصروا العلم على ما يوصل إليه بالتجربة، والحسيون حيث قصروا العلم على المحسوسات، أو العقليون حيث قالوا: إن العقل هو الطريق للمعرفة، فالأشعري كان أوسع فهماً من هؤلاء جميعاً حيث قرر وسائل المعرفة وطرق العلم كما هي في نفس الأمر، بلا تشنج ولا تعنت، ورتب عليها ما يترتب عليها في نفس الأمر، فلم يقسرها لتؤدي له ما يريده فقط، ولم يسلك طريق التحجير والتعنت.

فالأشعريُّ إذن خالف كثيراً من الفلاسفة الذين أقروا طريقاً من طرق العلم وأنكروا غيره، أو زادوا في أهمية طريق ووسيلة على غيرها، فكان رحمه الله ينظر بعين البحث العلمي المحض، يسير حيث يؤدي به الدليل والنظر. ولذلك كان مذهبه من أكثر المذاهب قبولا عند العقلاء، ولا نلتفت إلى كثير ممن يقولون إن مذهبه مجرد تلفيق بين المذاهب الأخرى، وأنه كان يسير على خطى السياسة أو المآرب والغايات المحددة مسبقاً.

المبحث الثاني: حقيقة العلم وأحكامه

1 -حقيقة العلم

العلم عند الأشعري ليس من جنس الاعتقاد، ووَصْفُ العلم بالاعتقاد مجازٌ[1]، والعلم هو المعرفة لا فرق جوهريا بينهما.

والعلم عنده هو: **"ما به يعلم العالم المعلوم"**، قال ابن فورك: **"وعلى ذلك عوَّل في استدلاله على أنَّ الله تعالى عالم بعلم، من حيث إنه لو كان عالما بنفسه كان نفسه علماً، لأن حقيقة معنى العلم ما به يعلم العالم المعلوم"**، وأكد الأشعري هذا المعنى وكرره في كثير من كتبه[2]، فالعلم عنده معنى يقوم قائم بالعالم، وليس عين ذاته، أي إنه زائد على معنى الذات، وهو عين مذهب الأشاعرة من بعده، بل هو ما عليه جماهير أهل السنة.

واستدلاله العقلي على ذلك، يفارق ما يعتمد عليه الفلاسفة، فلا يأبى الأشعريُّ أن يكون الذات موصوفا بالعلم، ولا أن يكون العلم زائداً على الذات، ولا يستلزم ذلك عنده تركيباً ولا محالاً في حق الواجب.

فهذا هو حقيقة العلم، أنه ما به يعلم العالم المعلوم، وحقيقته هذه يجري في الغائب والشاهد، وأما ما يجري مجرى الأوصاف والشروط فقد يختص بذلك العلم الحادث دون العلم القديم، فالحادث عرض بخلاف القديم، ومتغير أيضاً بخلاف القديم، والحادث مكتسب وضرورة بخلاف القديم، وهكذا[3].

---

(1) **مجرد المقالات**، ص11.

(2) انظر في ذلك كله، ابن فورك **مجرد مقالات الأشعريِّ**.

(3) انظر **مجرد المقالات**، لابن فورك، ص11.

2 -هل الحسُّ علمٌ

اختلف قوله في الحس هل هو علم أو نوع إدراك غير العلم، على قولين:

أحدهما: الإحسان علم بالمحسوس[1]، كما ذكره في كثير من كتبه على ما نقله ابن فورك. وذكر أيضا أنَّ الرؤية علم بالمرئيِّ وكذلك السمع علم بالمسموع على وجه مخصوص.

وثانيهما: أن الحسَّ غير العلم، وأن الإدراك ليس معناه العلم، وأنكر قول من قال من المعتزلة إن الإدراك هو العلم بالمُدرَك[2]، وكان يقول إن **"الإدراك سوى العلم بالمدرَك، وإنه هو الذي يحدث عنه العلم بالمدرَك، فالسمع والبصر على ذلك إدراكان[3]"**، وليسا راجعين إلى العلم.

3 -العلم الحادث إما ضروري أو اكتسابيٌّ

ذكر الإمام الأشعري أن العلم الحادث إمَّا بالاكتساب أو بالضرورة، ولا يجيز إطلاق التقسيم على مطلق العلم، فيكون هذان الوصفان مما يختص به العلم الحادث عن القديم، ولا يكون من ذاتيات العلم في نفسه.

ومعنى الضرورة إذا أطلقت على العلم أو على غيره كما فسره في بعض المواضع، هو: **"ما حُمل عليه الإنسان وأجبر عليه ولو أراد التخلص منه لم يجد إليه سبيلاً[4]"**، وكان يذهب إلى

---

(1) **المجرد**، ص11.
(2) **مجرد المقالات**، ص11.
(3) **مجرد المقالات**، ص17.
(4) **المجرد**، ص12.

أن وصف الضرورة يصح في نوع ما يصحُّ أن يُكْتَسَبَ، ويمنع أن يقال للأجسام ضرورة، وكذلك للألوان[1]، لأنها لا تكتسب للإنسان.

وكان يقول: "**العلوم على ضربين منها مقدور، ومنها غير مقدور، فما وقع عن النظر والفكر كسبٌ، وما وقع خالياً عن ذلك فليس بكسب**[2]".

4-العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة

كان يقول: **إن العلوم الضرورية أصل العلوم المكتسبة، وأن المستدلَّ إنما يستدلُّ ليعلم ما لم يعلمه بأن ينظر فيما علمه ويردَّ إليه ما لم يعلمه، فإذا استويا عنده في المعنى سوى بينهما في الحكم إذا استوفى حق النظر فيه ووفاه شروطه**[3].

والعلوم المكتسبة قد تكون أصلا لعلوم مكتسبة أخرى كما تكون الضرورية أصلا للمكتسب[4].

وهو في ذلك متوافق مع المنطق والعقل، فإنَّ الإنسان لا يمكن أن يبني علومه ومعارفه على غير العلوم الضرورية، ولا يمكن أن ترجع علومه كلها إلى العلوم المكتسبة، لأن ذلك يستلزم الدور والتسلسل كما قرره العلماء في كتب المنطق والكلام.

5-بديهة العقل من أنواع العلوم الضرورية

---

(1) **المجرد**، ص12.

(2) **مجرد مقالات الأشعريِّ**.

(3) انظر **مجرد المقالات**، ص31.

(4) انظر **المجرد**، ص13-14.

إنَّ البديهيات عند الإمام الأشعري من مبادئ العلوم، وهي من أنواع العلوم الضرورية التي تقع للعالم منا من غير نظر، ولا فكر ولا رويَّة، ومن أمثلة هذا النوع من العلوم: العلم بأن الموجود لا يخلو من أن يكون أزليا أو لم يكن فكان، أي حادثاً. ومن أمثلته أيضا أن الجوهرين والجسمين لا يخلوان من أن يكونا متقاربين أو متباعدين. والعلوم الحسية والمشاهدات من بدائه العقول أيضاً. قال ابن فورك: **"وكان يجعل ما يحدث من العلوم عن الحسّ والخبر على هذا الشرط[1] من جملة الضروريات، وما يحدث عن النظر من جملة المكتسبات، وكان يقول إنَّ نوع الإدراك غير مكتسب لأحد من المخلوقين ولا مقدور لهم[2]"**.

6-منكر العلوم الضرورية لا يُتَكلَّمُ معه

كان يقول: **إنَّ مَنْ أنكر العلوم جملة باللسان فإنه لا يستحق المناظرة؛ لأجل أنها -أي المناظرة- وضعت لتبين ما غاب عن الحسِّ برده إلى المحسوس، ومَن أنكر المحسوس فلا سبيل إلى مكالمته. ولذلك فإنه كان ينكر أن يوجد فعلاً مجموعة كثيرة من الناس ينكرون العلوم جميعها، بل كلُّ هؤلاء لا بدَّ أن يكونوا جاحدين بألسنتهم ما يعلمون خلافه بقلوبهم، ولا يجوز في مثل ذلك التواطؤ في الكثرة[3]**.

يتبين لنا مما أوردناه أن الإمام الأشعريَّ كان صاحب نظرية فكرية متكاملة، ولم يكن مجرد ملفقٍ كما يصوره بعض الناس حباً منهم تشويه مذهبه، وتنفير الناس عنه، ولا يدفعهم إلى ذلك إلا مخالفتهم لهم في الأصول والفروع.

---

(1) يقصد بالشرط: شروط صحة الأخبار والحسيات.

(2) **مجرد المقالات**، ص18.

(3) **مجرد المقالات**، ص16.

فنحن نرى أن كلامه يشتمل على نظرية فلسفية متكاملة في العلوم والمعارف، ولا نريد في هذا المقام إيراد جميع ما في كلامه مما يوضح ذلك، ولكننا نقتصر على إيراد مسائل تكفي العاقل لكي يمتلك تصورا لائقا عن هذا الإمام، فيعرف أن أثره لم يكن مجرد تواطؤ مقصود من الأمراء والسلاطين والملوك كما يزعم ذلك بعض أصحاب الاتجاهات العلمانية في هذا الزمان، ويعلم بذلك أن أثره في أهل السنة وانتسابهم إليه كان عن استحقاق لا مداراة ومصلحة، أو نتيجة مؤامرة لتحصيل المنافع الدنيوية والسلطات، كما يتصوره الغافلون عن نتاج هذا الإمام العظيم.

7-حصول العلم عقيب النظر بخلق الله تعالى

وهذه مسألة مشهورة عن الإمام الأشعري، وهي مطرد مع مذهبه في المتغايرات الحادثة، فلا يوجد عند الإمام الأشعريّ تلازم علي ومعلولي كما يقول الفلاسفة ولا تولديّ كما يقول المعتزلة بين الموجودات الحادثة، بل إنه يرجع ذلك كله إلى قدرة الله تعالى وإرادته واختياره. وهذا دالٌّ على أنه مطرد مع مذهبه، يقول بلوازمه، وأن مقولته بالعادة تلك ليست خاصة بالعلم والعلاقة بين المقدمات والنتيجة، بل هي عامة في وصف العلاقة بين المخلوقات كلها، وسوف نبين أثر هذه النظرة لاحقاً عند الكلام على أثر نظرة الإمام الأشعري في العالم والكونيات.

قال الإمام الأشعري: "**ما زاد على الواحد إذا بلغوا حدّاً في الكثرة على الجملة لا على التعيين، أوجب العلم على مجرى العادة الجارية الممتحنة، فأمَّا من طريق الجواز فإنه ليس بمنكر أن يحدث ذلك النوع من العلم بذلك المعلوم ابتداء أو عند خبر الواحد إذ ليست**

الأخبار موجِبةً على الحقيقة لذلك العلم، بل سبيل حدوثه كسبيل حدوث الولد عند الوطء والزرع عند البذر، وكل ذلك مما يجوز وقوع خلافه على نقض العادة وهو لله سبحانه مقدور وإن لم يحصل الآن إلا على وجه معلوم[1]**"**.

قال ابن فورك حاكياً مذهب الأشعريِّ: **"وكان يجعل ما عدا العلوم الحادثة عن الخبر والنظر واقعا عن الحس أو جارياً مجراه داخلاً في حكمه وبابه من حيث شاركه في معنى الضرورة والتعري من وقوعه عن الناظر، وكان يقول: إن العلم الحادث عقيب النظر فهو مختَرَع لله تعالى مختار مكتسبٌ للناظر أيضاً، لا أن النظر يولده لا محالة كما يزعم المعتزلة، وكان يجيز ان ينفرد النظر عن العلم والعلم عن النظر، إلا إنه لا يسمى المنفرد عنه كسباً**[2]**"**.

فهو ينفي الإيجاب والتوليد والعلية كما هو ظاهر.

---

(1) **مجرد المقالات**، ص18.

(2) **مجرد المقالات**، ص19، وانظر أيضاً ص33.

الفصل الثاني

أصالة الأشعري في البحث في العالم

لا بدَّ لكل باحث في الفلسفة وعلم الكلام أن يتحدث عن نظرته التي يتبناها في العالم الموجود، من حيث قدمه وحدثه، ومن حيث صورته التي هو عليها هل هي واجبة له لا يمكن غيرها أو يمكن؟ ومن حيث ارتباط عناصره وأجزائه بعضها ببعض، ومن جهات أخرى كثيرة، ولا شك أن آراء الباحث في هذا المجال تظهر شيئاً عن فكره بصورة عامة وتوضح علل كثير من الآراء التي يقول بها في بحوث أخرى إلهية وإنسانية.

وسوف نقتصر على إظهار رأي الإمام الأشعري في مسائل معدودة في هذا الحقل المعرفي، لتكون هذه آلات لنتعرف أكثر على مدى عمق نظرته العقلية (الفلسفية والكلامية).

1-معنى الموجود

الموجود يطلق عند الإمام الأشعري على وجهين:

الأول: ما وجده واجد، وإنه موجود بوجود الواجد له ولوجوده له ما كان موجوداً له، وذلك على وزان المعلوم، والباري تعالى موجود لنا على معنى أنه معلوم لنا بوجودنا له وهو علمنا به، وإن معنى قول الله تعالى: (ووجد الله عنده) من ذلك المعنى، والمعنى أنه علم الله عنده[1].

الثاني: الموجود المطلق الذي لا يتعلق بوجود الواجد له فهو الثابت الكائن الذي ليس بمنتفٍ ولا معدوم[2].

---

(1) **مجرد المقالات**، ص27، وانظر أيضا ص42.

(2) انظر **مجرد المقالات**، ص27، وانظر أيضا ص42.

2-معنى الحدوث

عبر الأشعري عن معنى الحدوث بعبارات تدور حول معنيين

المعنى الأول: هو الذي تأخر وجوده عن وجود ما لم يزل. قال ابن فورك: **"وإلى هذا كان يذهب في تحقيق معنى الحدوث والقدم أنَّ ذلك يرجع إلى تأخر الوجود وتقدمه**[1]".

وبناء على ذلك كان يقول: **إنَّ المحدَث يوصف بالقدم إذا تقدم وجوده وجود كثير من المحدثات.**

المعنى الثاني للمحدث: ما لم يكن فكان، أو ما كان بعد أن لم يكن، أو وُجد عن أول. وذكر ابن فورك ولكنه عدل عن هذه التعبيرات عندما وجه عليها ابن الراوندي بعض الإيرادات، اختار ما لا يتوجه عليه إيراد[2].

3-معنى القديم

لم يكن يراعي الإمام الأشعري في معنى القدم تقدم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية، بل كان يقول: **إن المحدث يوصف بأنه قديم على الحقيقة إذا أريد به تقدمه على ما حدق بعده كقوله تعالى: (حتى عاد كالعرجون القديم)**[3].

فالقدم عند الأشعري له مفهوم أعم من أن يكون مقيداً بانتفاء الأولية، أو بأن يكون بالنسبة إلى غيره، بل يعمُّ المعنيين حقيقة لا مجازاً.

4-قسمة الوجود إلى محدث وقديم

---

(1) **مجرد المقالات**، ص37.

(2) **مجرد المقالات**، ص37.

(3) **مجرد المقالات**، ص27.

كان الإمام الأشعريُّ يقسم الوجود إلى قديم وحادث، فيقول بناء على المعنى الثاني للوجود: "**لا يخلو –الوجود– من أن يكون وجوداً له أول، وهو المعدوم قبل وجوده، أو وجوداً لا أول له وهو الموجود الذي لم يزل موجوداً كائناً ثابتاً، وكان يقول: إن الحدوث أحد وصفَي الموجود، وذلك أن يكون وجوداً عن عدم، وأما القدم فهو وجود على شرط التقدم**[1]".

وهذا صريحٌ في نفي كون الوجود واحداً، وأن موجودية المحدَثات تكون بمجرد انتسابها إلى الوجود الواحد على ما يذهب إليه القائلون بوحدة الوجود، فالوجود متكثر عند الإمام الأشعري، والله تعالى خالق لوجود الممكنات، وليس معنى خلقه إياها مجرد تجليه بصفاتها، أو نسبتها إلى وجوده، من غير أن يكون لها وجود هو ذاتها التي أوجدها الله تعالى بقدرته.

5- الله تعالى يخلق الوجود والماهية

الماهيات عند الإمام الأشعريِّ مجعولة لا أزلية كما هي عند كثير من الفلاسفة ومن تبعهم، قال ابن فورك: "**وكان يقول أن المحدَث أحدِثَ شيئاً موجوداً، جوهراً إن كان جوهراً وعرضاً إن كان عرضاً، بجميع أوصافه الراجعة إلى نفسه، خلافاً لقول من ذهب من المعتزلة إلى أنه إنما أحدث موجوداً ولم يحدَث شيئاً ولا لوناً ولا سواداً ولا عرضا**[2]"، وكان يلزم من يقول بذلك بقدم العالم.

وهذا القول صريح في مخالفة من قال: إنَّ الله تعالى لم يوجِد شيئاً لا من شيء، بل إنما الخلق عنده أن الله يتجلى ويظهرُ بأحكام الممكنات، والممكنات في أنفسها محالة الوجود، لم تشمَّ رائحته! والوجود الوحيد هو الله تعالى، لا غير، فإثبات الغير عندهم شركٌ.

---

(1) **مجرد المقالات**، ص27.

(2) **مجرد المقالات**، ص37.

وقال ابن فورك ناقلاً قولَ الأشعري: **"وكان يقول إن الله تعالى أحدث الأشياء المحدَثة أشياء وأعياناً وأوجدها جواهر وأعراضاً، وإنه لو لم يوجدها أشياء ولا أحدثها أعياناً، لكانت قديمة أشياء وقديمة أعياناً، وهذا يؤدي إلى أن تكون قديمة محدثة حتى تكون محدَثة لا محدَثة، وهذا تناقض، ويستحيل الجمع بينهما. وكان يقول: إن القديم الذي لم يزل موجوداً كما لم يُحدَث موجوداً، كذلك لم يُحدَث شيئاً ولا عيناً، وإن المحدَث كما أحدث موجوداً، كذلك أحدث شيئاً، وهذا يوجب أن لا يكون قبل وجوده شيئاً، كما لا يوجد قبل حدوثه موجوداً[1]"**.

6-المخلوق والمحدَث

لا تفرقة بين المخلوق والمحدَث عند الإمام الأشعري، كما لا فرق بين الخالق والمحدِث أيضاً[2]، وعلى ذلك فإنَّ تفرقة من فرق بين الحدوث والخلق بأن الحدوث أعمُّ من جهة أن الخلق يكون خارج ذات الله والحدوث قد يكون بذات الله تعالى، ككلامه عند من يقول: إن كلامه حادث قائم بذاته، ويقول بحدوث غير الكلام أيضاً من صفات الله تعالى كالإرادة والغضب والرضا ونحو ذلك، فإن ذلك كله لا يصح عند الإمام الأشعري، فلا فرق في المعنى بين المحدث والمخلوق، فمن قال: إن الله تعالى يتصف بالحوادث فهو قائل بأنه يتصف بالمخلوقات، وعدم تسميته إياها مخلوقات لا يلتفت إليها لأن العبرة بالمعنى وهو واحد فيهما.

7-الجواهر والأعراض

---

(1) **مجرد مقالات الأشعري**، ص253-254. وانظر أيضا: ص95.

(2) **مجرد المقالات**، ص28.

يمنع الإمام الأشعري من القول بأن الأعراض قائمة بالجواهر، لأن معنى القيام عنده إحداث الوجود، ولما لم تكن الجواهر علة وسبباً لوجود الأعراض، فإنه كان يمنع ذلك التعبير، فلا قائم بنفسه إلا الله تعالى لما ذكرناه، لا لما قد يتوهم من أنه لا وجود إلا لله تعالى، فالمحدثات عنده قائمة بمن أوجدها وأبقاها وأنشأها، فالقيام هنا معناه الإيجاد بالفعل والباء ليس للملابسة بل للسببية، ولذلك اختلف قوله في التعبير عن الله تعالى بأنه قائم بنفسه ربما لإيهام ذلك التعبير أن وجوده بسبب نفسه الموهم للجعل والمفعولية[1].

وكان يقول بناء على ذلك إنَّ الأعراض موجودة بالجواهر والصفة موجودة بالموصوف بها[2].

8-الجسم ليس أعراضاً مجتمعة

كان الأشعري ينكر على من يقول إن الجسم أعراض مجتمعة، يقول: إن أقل ما يقع عليه الجسم جوهران مؤتلفان[3]، وعبر عن الجسم بأنه المجتمِعُ وأنه هكذا في عرف اللغة، فلا يسمى جسماً غائباً وشاهداً إلا ما كان مجتمعاً[4].

ومما كان يبينه أن من أنكر وجود الأعراض، فإنهم مع إدراكهم للألوان مثلاً إلا أنهم جهلوا أن الألوان غير الأجسام فظنوها عينها، فأنكروا عرضيتها، فالأعراض ليست عين الأجسام، وإنكارهم هذا لا يستلزم عينيتها لأن الواحد قد يعلم الشيء من جهة ويجهله من جهة، فهم علموا الأعراض من حيث هي ألوان وجهلوا أنها ليست عين الاجسام[5].

---

(1) **مجرد المقالات**، 29. وانظر: ص43.

(2) **مجرد المقالات**، ص29.

(3) **مجرد المقالات**، ص206، وانظر أيضا ص228.

(4) انظر ص289.

(5) انظر ص228، وأيضا ص40.

9-لم يكن ينكر وجود محدث لا جسم ولا عرض ولا جوهر

قال ابن فورك رحمه الله: **"وكان –الأشعريُّ- يقول إن المحدثات وإن لم تخل من أن تكون جسماً أو عرضاً أو جوهراً، فإنها لم تكن محدثة لذلك، وإنما يوصف بعضها بأنه جوهر لما ذكرناه، وبعضها جسم لما فيها من التأليف، وبعضها عرض بأنه يعرض في الجسم والجوهر، ولا ينكر أن يوجد موجود يخلو من هذه الأوصاف، كما لا ينكر أن يوجد موجود ولا يكون محدثاً[1]"**.

وهذا خلافاً لما اشتهر عن متقدمي المتكلمين عموماً أنهم ينكرون وجود ما ليس بجوهر ولا عرض، أي ينكرون المجردات، فها هو الأشعريُّ لا ينكر وجود ما ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم، ولا يحصر الوجود المحدَث بذلك، فإن جوهر الإحداث لا يستلزم تلك الحقائق بالضرورة.

10-لا يتوقف حدوث الحادث على محلٍّ

وفي ذلك مخالفة صريحة لمقولة اشتهرت عن الفلاسفة أن الحدوث يستلزم المادة والمدة، ولكن الاشعري أنكر ذلك وقال فيما بينه عنه ابن فورك: **"وهكذا قولنا في الحادث إذا حدث في أصل إنه إن كان مما يقتضيه كنحو اقتضاء الأعراض محالَّها فذلك حكم واجب لها، وكونها أعراضاً يقتضي ذلك حيث ما كان وأين ما وُجد. فأما محالُّها فلا تقتضي محالّاً، وهي بهذا الوصف مباينة للأعراض، وإذا كان كذلك لم يجز أن يُقضى بأنه لا يحدث حادث إلا في أصل على معنى أنه لا يحدث إلا في محلٍّ، اللهم إلا أن يريد المريد بقوله: [لا يحدث حادث إلا من شيء أو عن شيء أو من أصل أو عن أصل] أنه لا بدَّ له ممن يُحدِثُه، فهو كذلك وهو**

(1) **مجرد المقالات**، ص211، وانظر أيضا ص290.

صحيح. ولكنه ليس كل حادث يقتضي ما يحدث فيه، وإن كان كل حادث يقتضي ما يحدُثُ منه، والحدوث يوجب ذلك، ويقتضي شمول هذا الحكم كلَّ حادث من حيث حدوثه[1]".

وهذا الكلام يعبر عن أصالة وحدة نظر ودقة منهجية، واحتراز ما بعده احتراز في الإطلاقات، فهو يراعي رحمه الله كل ما ينبغي أن يراعيه في النظر والبحث والاستدلال.

ولا شكَّ أن هذا القول يبطل قول الفلاسفة الذين اشترطوا للحادث أن يسبقه مدة ومادة، فقالوا بقدم الزمان والهيولى، ووافقهم غيرهم ممن قال إنه لا وجود إلا لله تعالى، وكل ما عداه من الحادثات لا بدَّ لها من محل، ومحل وجودها هو عين وجود الله تعالى فهي قائمة بالله على هذا المعنى فهو الكلّ وكل حادث له قيد له، فلذلك منع أن يحُدَّ اللهَ تعالى أحدٌ لأنه لا يحيط بحدودِه (قيوده) أحد.

11-مفهوم العادة والترتب بين أجزاء الوجود

هذه المسألة من أهمِّ مواضع النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين، وإن وجدنا بعض الفلاسفة يقولون بما قال به المتكلمون في ذلك[2]، وقد اشتهر عند كثير من الباحثين نسبة هذه المسألة إلى الإمام الغزالي كما لو كان هو من حققها أو أول من قال بها، **والحقيقة أن تحقيقها وبناء كثير من الأصول عليها يرجع الفضل فيه إلى الإمام الأشعريِّ**، وهذا لا يعني مطلقاً أنه أول من اخترع هذه الفكرة بل هي موجودة قبله، ولكنه اشتثمرها واعتنى بها وخرج عليها كثيراً من الأصول، فأخذها عنه طلابه وأتباعه ومنهم الغزالي رحمهم الله أجمعين.

---

(1) **مجرد مقالات الأشعري**، ص291.،

(2) كما حققه بعض الباحثين عن مالبرانش الفيلسوف المسيحي الديكارتي المعروف.

والحقيقة أن المنصف يعرف بعد البحث أن الإمام الأشعري قد رفع هذه المسألة من مجرد قول إلى أساس لنظرية متكاملة يتم بها تفسير كثير من ظواهر العالم وأفعال الله تعالى، وبها يحصل الانسجام الهائل بين ما تبرهن عليه العقول وبين ما تقرره الشريعة والنقول.

وحاصل هذه المسألة أن الترابط بين أجزاء العالم ليس على طريق العلية والمعلولية، ولا على طريق التولد، بل كل أجزاء العالم ترتيبها على الوضع المشاهد بإرادة الفاعل المختار، ولا موجب على الله تعالى في أفعاله التي يفعلها، فلو أراد عز وجل إيجاد العالم على صورة أخرى لما منع منه مانع أبداً، وهذا يستلزم الخلاف الأصلي بين المتكلمين والفلاسفة القائلين بأن العالم صادر عن الواجب على طريق العلية، فلا صورة ممكنة له إلا ما حاصل له بالفعل، ولذلك فإيجاد عالم غير العالم الحاصل محال بهذا الاعتبار، أما عند المتكلمين فإيجاد عالم غير المشاهد ممكن، ومن مقدورات الله تعالى.

قال الإمام الأشعري على ما نقله عنه ابن فورك: **"إن الحوادث كلها مخترعة لله تعالى ابتداءً وابتداعاً من غير سبب يوجبها ولا علة تولدها، وإنه ما من عرض فعله مع عرَض أو بعد عرضٌ أو قبله إلا وكان جائزاً أن يفعله مع خلافه أو على خلاف ذلك الوجه في التقدم والتأخر[1]"**.

والأصل الذي يبني عليه أن لا فاعل إلا الله تعالى، بمعنى لا موجد لشيء من الموجودات إلا الله تعالى[2]، وأن الله تعالى يوجد الشيء وصفاته التي هو عليها، لا مخصص لهذه القاعدة، وعلى ذلك كان يخرج خلق الله تعالى لأفعال العباد، وترتب النتيجة على مقدمات النظر ومن ذلك مسألتنا التي نحن فيها.

---

(1) **مجرد مقالات الأشعريّ**، ص131.

(2) انظر **مجرد مقالات الأشعري**، ص28.

وبعض الكتاب يُلزِمُ الإمامَ الأشعريَّ بأن هذا القول يستلزم السفسطة وإمكان وجود المحالات كعرض بلا جوهر وغير ذلك، ولكن العارف بحقيقة مذهب الأشعري يعلم أن هذه الإلزامات لا تعبر إلا عن عدم فهم أصحابها لما قاله.

ولزيادة إيضاح قوله وبيان دقته، نتساءل: هل هذا الإمكان الذي يقول به الأشعريُّ مطلق بلا رابط ولا قيد، حتى يستلزم ذلك الذي زعموه.

والجواب نأخذه من كلام الأشعري نفسه، فإنه كان إذا قيل له: إذا لم يكن هناك طبيعة موجبة وإنما تحدث هذه الحوادث اختراعاً باختيار المخترع لها، وهو الله عز وجل، فهل يجوز أن يختار اختراعها على غير هذا الوجه.

فجواب الأشعري: "**إنَّ ذلك على وجوه:**

-منها ما يقتضي محلا في حدوثه لنفسه، فلا يجوز حدوثه إلا في محلٍّ، كحاجة العرض في حدوثه إلى محلٍّ، فهذا الحكم وما شابهه لا يجوز تغيره وانقلابه.

-ومنه ما هو حادث مستغنٍ بحدوثه عن محلّ وإن كان لا يُعقَل الآن ولا يُرى إلا في محلٍّ فإنه جائز أن يُختَرَعَ لا في محلّ ويحدث منفرداً عن كل محلٍّ، وذلك هو الجوهر الذي يستغني بنفسه عن المحلِّ[1]".

ثم شرع في مناقشة الفلاسفة القائلين بالطبائع المستلزمة لذاتها مثلاً صعود النار أو هبوط الثقل إلى أسفل، ما شابه ذلك من لوازم اليبوسة الحرارة والبرودة، فقال إن ذلك كله "**ما لم يؤدِّ إلى المحال الذي بينا من اجتماع الضدين في المحلِّ أو استغناء المحتاج إلى محل عن**

---

(1) **مجرد المقالات**، ص132.

المحلّ، إن ذلك سائغ تبدلُّه وانتقاض العادة فيه، وجائز في القدرة حدوث نوعه ومثله وخلافه[1]".

ولذلك كان يقول في "**حدوث الشبع بعد الأكل والري بعد الشرب والجوع والعطش عند عدم الأكل والشرب على وجه مخصوص إن ذلك كله مختَرَع لله تعالى مختار، ولو شاء الله أن يفعله على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادراً، ولكنه تعالى أجرى العادة في إحداث ذلك على هذا الوجه، ولو فعل ذلك كان نقضا للعادة، ونقض العادات إنما يكون معجزات وكرامات ودلالات للصادقين وإبانات من الكاذبين[2]**".

ومن البيِّن ما يترتب على هذه النظرة من تجويز ما أخبر به الصادق من أحوال القيامة من عدم الجوع في الدار الآخرة، ومن عدم وجدان التخمة عند الأكل، أو عدم الريّ عند شرب الكفار الماء في النار، وغير ذلك من أحوال.

وقد علمنا أن الفلاسفة قد أنكروا كثيراً من تلك الأحوال ولجأوا إلى تأويلها وصرفها عن ظاهرها من غير ضرورة لظنهم أن تلك التلازمات تلازمات عقلية لاوضعية بإرادة الفاعل المختار.

وإنَّ كثيراً من نتائج العلوم والمعارف المعاصرة لتدلل على سداد نظرة الإمام الأشعري، وعدم كون التلازمات بين حوادث العالم للأسباب الذاتية كما كان يتوهم القائلون بذلك.

---

(1) **مجرد مقالات الأشعريِّ**. ص132 .

(2) **مجرد مقالات الأشعريِّ**، ص134.

الفصل الثالث

أصالة الأشعري في البحث الإلهي

لا شك في أن البحث في الإلهيات من أهمِّ مقاصد المتكلم والفيلسوف على السواء، ويستوي في ذلك الفيلسوف الملحد وغيره، وذلك أن الملحد لا بد أن يهتم ببحث مسائل الإلهيات ليتمكن من نقدها وردِّها لأن نظرة غيره من الفلاسفة والمتكلمين تدور على مفاهيم مأخوذة من هذا الباب.

ولذلك فإننا نرى أن هذا المحلّ يشكل موردا مهمّاً يتجلى فيه النزاع والأخذ والرد بين الناس على اختلاف مراتبهم في الفكر والنظر.

ولن يزال الأمر كذلك، وإنَّ حاول بعض المفكرين الاستدلال على أن اهتمام البشر بالإلهيات سوف يضمحل مع نمو الفلسفة العلمانية واستقرارها فيهم، وشيوع النظرة العلمية، واكتشافهم موارد الكون وقوانينه، معللين ذلك بأن الإنسان إنما يلجأ إلى الإله عندما يعجز عن حلّ إشكالاته، ويعجز عن العلم بعلل الأمور، أما عندما يتسع مجال علمه، فإن اهتمامه بالإله سوف يتلاشى تدريجياً، وذلك لأنهم يعتقدون أن مفهوم الإله لا مصدوق له في الخارج، وإنما هو أمر اخترعه الإنسان لسد حاجة، فتزول بزوالها.

والفيلسوف الإلهي والمتكلم لا يوافقان على تلك النظرة لما ثبت عندهما من وجود الإله وتأثيره في العالم، وذلك بغض النظر عن طريقة تصور الفريقين لبعض التفاصيل قلَّت أو كثرت.

وسوف نورد هنا بعض البحوث التي قام بها الإمام الأشعري في باب الإلهيات، لنبين أن هذا الإمام كان ذا أصالة عظيمة في بحثه، وكان ذا جدَّة في تدقيقه وتنقيحه.

1 -معرفة الله اكتساب لا ضرورة

كان يقول: **"لو كانت المعرفة بالله تعالى ضرورة لكان الناس جميعاً مضطرين إليها لأن ضرورات المعرفة إذا لم تتعلق بأسباب الحواس والأخبار فهي مشتركة بين العقلاء، ولو جاز لمدعٍ أن يدَّعي ذلك لجاز لمدَّعٍ أن يدعي أنهم مضطرون إلى ا لعلم بالنبي صلى الله عليه وسلم[1]"**.

وكان يستدل على أنَّ معرفة الله تعالى اكتسابٌ أنها مأمور بها، والأمر لا يتعلق بنوع الضرورة[2].

2 -أول الواجبات

ذكر ابن فورك أن الأشعري كان أحياناً يقول: إنَّ أول الواجبات النظر المؤدي إلى المعرفة، وأحياناً كان يقول: إن أولها المعرفة بالله على شرط تقدم النظر[3].

وكان الأشعري يعتمد عدة طرق لمعرفة الله تعالى منها النظر في العالم من حيث حدوثه، كما سيأتي النقل عنه، ومنها النظر في المخلوقات من حيث اكتمالها في الخلق وتدرجها في ذلك وهذا يستدعي خالقا لها، كما قال:"إن سأل سائل فقال:"ما الدليل على أن للخق صانعاً صنعه ومدبرا دبره؟ قيل له:الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة ثم لحماً ودماً وعظماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من

---

(1) **مجرد المقالات**، ص248.

(2) **مجرد المقالات**، ص249.

(3) انظر **مجرد المقالات**، ص250.

حال إلى حال...الخ[1]" وكل ذلك يدل على احتياج الإنسان إلى صانع مع حدوثه واحتياجه.

3 -طريقة النظر لمعرفة الله تعالى

وضح الإمام الأشعري طريقة النظر لمعرفة الله تعالى، بقوله: **"إن لكل منظور فيه نظراً، ولكل محكوم له بحكم علمٌ يقع عن نظر مخصوص، وذلك كنحو ما يقع من العلم بوجود العرض عن النظر في أحوال الجسم، والتفكر فيما يتغير عليه ويتعاقب من الأوصاف وما يستحق منها للنفس ولمعنى. ثم النظر في حدوث ذلك نظر ثانٍ على حكم مخصوص ويحدث عنه علم خلاف ذلك العلم، وكذلك النظر في أن ما احتمل الحوادث لا ينفك منها، ولا يصح أن يسبقها، فله طريقة مخصوصة، ويحدث عنه علم مخالف لما تقدم. ثم يحدث عن النظر في مجموع ذلك العلمُ بحدوث الجسم، ثم يحدث عن النظر في معنى الحدوث وتحقيقه واعتبار أمره هل يستغني بحدوثه بنفسه أم يحتاج إلى غيره علمٌ آخر، وهو العلم بالمحدِث، ثم النظر في صفات المحدِث وما يجب أن يكون عليها مما يقتضي كونُه عليها صحةَ الفعل منه. ثم ما يجب في صفاته من الأحكام والحقائق التي تجب له، وينفرد بها عما سواه من الموصوفين بمثله[2]".**

وكان الأشعري يقرر أن ما حصل من علوم ومعارف للمتكلمين إنما حصل لهم بالسير في هذا الطريق **"وإن معارف أهل النظر من المحققين من المتكلمين جارية مجرى ما**

---

(1) كتاب **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للإمام الأشعري**، ت. د. حمودة غرابة، مكتبة الكليات الأزهرية، ص18.

(2) **مجرد المقالات**، ص250-251.

حدث عن مثل هذا النظر على التفصيل[1]"، ولم يوجب على الناس القدرة على التعبير عن هذه المعاني، بل أوجب عليهم إتقانها في أنفسهم لكي يعصموا أنفسهم في الآخرة، قال ابن فورك: **"وكان يقول: ليس الغرض في هذا الباب ترتيب العبارات وتحديد الرسوم على الوجه الذي رسمه المصنفون للتقريب على الناظر والمستمع، بل الغرض أن تسلم جملة هذه الطريقة فإنها هي المرشدة إلى الحق، فإذا خطر ذلك بالبال، فَعَجْزُ العبارة لا يؤثر ولا يبخسه حظا من المعرفة إذا توفرت عليه دواعي النظر وسلمت له أسبابه، وتمت له أحكامه[2]"**.

ثم علق ابن فورك على هذا القول الدقيق: **"ولذلك كان لا يحكم على من عدَل عن هذه العبارات ولم يحسن استعمالها بأنهم غير عالمين بالله تعالى ولا مؤمنين به، وقد بيَّنا من مذهبه خاصة أنه كان يقول في الإيمان بالله تعالى إنه هو التصديق بالقلب، وليس للعبارة في ذلك مدخل إلا على طريق الدلالة بها عليه[3]"**.

وهذا يدلُّ على أن الإمام الأشعري كان يصرح أنَّ العبرة بالحقائق والمعاني لا بالرسوم والألفاظ كما يتوهمه كثير من المشتغلين في هذا الزمان.

4-قواعد شاملة للبحث في صفات الله تعالى

كان من ميزة الإمام الأشعري أنه يضع القواعد العامة التي تكون لمن بعده نبراساً وطريقة يقيس عليها، ولا شك أن هذا مما يفيد أتباع طريقته في اكتناه سرها والسير على منوالها، والعلماء الذين يكتفون بإلقاء نتائج الأحكام إلى طلابهم دون الاهتمام ببيان الطريقة

---

(1) **مجرد المقالات**، ص251.

(2) **مجرد المقالات**، ص251.

(3) **مجرد المقالات**، ص251.

التي توصلوا إليها، فإنَّ أثرهم غالباً لا يتعدى إلى غير طلابهم إلا قليلاً، بخلاف من اهتموا بطريقة النظر مع اهتمامهم بالأحكام ونتائج تلك الطريقة، فإن أثرهم يمتدُّ.

ومما بينه الإمام الأشعري في أصول النظر في الإلهيات، ما نقله عنه الإمام ابن فورك:

"فأما صفات الله تبارك وتعالى فإنها على نوعين:

-منها ما يعلم من طريق الأفعال ودلائلها عليها، وهي كالحياة والعلم والقدرة والإرادة.

-ومنها ما يثبت له لانتفاء صفات النقص عن ذاته، وذلك كالسمع والبصر والكلام والبقاء.

فأما ما يثبت من طريق الخبر، فلا ينكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له تُعتَقَدُ خبراً وتطلق ألفاظها سمعاً، وتُحَقَّقُ معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدين والوجه والجنب والعين، لأنها فينا جوارح وأدوات وفي وصفه نعوت وصفات، لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات.

فأمَّا ما يوصف من ذلك من جهة الفعل كالاستواء والمجيء والنزول والإتيان، فإن ألفاظها لا تطلق إلا سمعاً ومعانيها لا تثبت إلا عقلاً، وتستفاد أسامي هذه الأفعال بإخباره عنها بذلك.

فما جاء به الكتاب أو وردت به الأخبار المتواترة أجري أمرها على ذلك، وما وردت به أخبار الآحاد فإن التجويز معلّق به على هذا الوجه دون القطع واليقين، وبالله التوفيق[1]".

---

(1) **مجرد مقالات الأشعري**. ص41.

فهذا النصُّ كما ترى عبارة عن قاعدة شاملة لجوانب الموضوع الذي يعالجة الأشعري، وها هو يوضح كيف تعالج الصفات وبأي شيء يستدل عليها على حسبها، ويوضح أيضاً كيفية فهم النصوص الواردة في الشريعة مما يتعلق بالصفات والنعوت الإلهية.

الأشعري إذن يمارس وضع القواعد الكلية، وبعبارة أخرى فإنه يمارس النظر في المنهج والطريقة الفكرية والأصول الكلية التي ينبغي أن تتبع، وهذه السمةُ لا يقدر عليها إلا الراسخون في العلم، وأظنُّ أن هذه السمة فيه من أهمِّ السمات التي أثرت فيمن حوله ومن بعده فاتخذوه إماماً، فلم يكتف بإطلاق الأحكام، بأن يقال هذا القول جائز وذلك غير جائز، بل قام أيضاً بتوضيح منشأ هذه الأحكام بوعي تام وتنبه إلى ما يقوم به، فهو يؤسس لأتباعه خطة مدرسة بحضور ذهن ووعي راسخين لا تجد لهما مثيلا في غيره.

5 -الفصل بين تصور الإلهيِّ والإنسانيِّ

سبق معنا أنَّ الإمام الأشعري يصف وجود الله تعالى بالقدم، وأنه منع إطلاق ذلك الوصف على غيره تعالى، وهذه أولى المسائل التي يتضح بها أن الإمام الأشعري يغاير بين الوجود الإلهي والبشري الحادث.

فهو لا يمكن أن يقبل قول من يقول: إن الوجود الإلهي عين الوجود البشري، أو إن الوجود الحادث ما هو إلا أحكام قائمة بعين الوجود الإلهي أو مظاهر أو تجليات نسبٌ إشراقية أو غير ذلك من تعبيرات.

بل إنك تراه يصرح بالغيرية في حقيقة الوجود المتحقق خارجاً، وفي أحكام الوجود، ولذلك كان يقول: **"إن الباري عز وجلَّ غيرٌ للخلق لنفسه وأنفس الخلق، وكذلك مخالف**

للخلق لنفسه ولأنفس الخلق[1]"، فالتغاير إذن تغاير ذاتي في الحقيقة وليس في المكان والزمان، فإنهما محالان على الله تعالى، فقد قال الأشعري بنفي الزمان عن الله تعالى كما ذكره ابن فورك: **"وكان ينكر قول من قال: إن معنى الباقي ما أتى عليه وقتان، ويقول: إن ذلك لو كان كذلك لاستحال أن يوصف بالبقاء إلا ما جاز عليه مرور الأوقات، وذلك يحيل كون الباء تعالى باقياً**[2]".

والوجود الإلهي لا يشبه المخلوقات لا من جهة ولا من جميع الجهات، والمراد بالجهة الوصف لا الحد والمنتهى والطرف، قال الأشعريُّ:"فإن قال قائل: لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات؟ قيل له: لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من كل الجهات كان محدثا مثلها، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً، وقد قال الله تعالى(ليس كمثله شيء) وقال تعالى(ولم يكن له كفوا أحد)[3]".

ولأن الإمام الأشعري كان يعتبر التغاير وعدم التساوي في الوجود وفي صفات الوجود بين الله تعالى وخلقه أصلاً عظيماً من أصول التوحيد، فإنه لذلك اختار مذهبه المشهور **بأن الأصل في أسماء الله تعالى وأوصافه أنه لا يتعدى فيها التوقيف الوارد في الكتاب والسنة واتفاق الأمة، وعلى هذا وجبت التفرقة بين أسماء المحدَث وأسماء القديم**[4].

---

(1) **مجرد مقالات الأشعري**، ص57.

(2) **مجرد المقالات**، 239.

(3) أبو الحسن الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**.تحقيق د. حمودة غرابة. المكتبة الأزهرية للتراث، ص20.

(4) **مجرد المقالات**، ص42، ص44.

ولا تكاد تجد له تردداً ولا لأصحابه لفظاً يحتاج إلى تفصيل في الصفات التي يثبتها العقل أيضاً، وجاء بها الشرع، فكلامهم فيها واضح مفصَّل لا إجمال فيه، ولا لبس على من اطّلع أدنى اطلاع على كتبهم، ولكن الأمر يحتاج إلى نوع إيضاح في المعاني التي لا يقتضي العقل إثباتها، وترد بها أسماء في الشرع.

وها هو الإمام ابن فورك يوضح مذهبه فيها على أجلى ما يكون بحيث لا يترك مجالاً لقائل: **"وكان يقول في الأسماء التي ترد بالمعاني التي لا يقتضي العقل إثباتها له، إنه لو ورد الخبر بأكثر مما ورد الخبر به لصحّ، وكانت معانيه مصححة على الوجه الذي يليق به في صفته ونعته، فمن ذلك ما ذكر في الكتاب الموجز في آخر باب الأسماء والصفات:**

إن قال قائل أتجيزون أن لو ورد الخبر بأنه جسم أو متحرك كما ورد بأن له يدين ووجهاً وعيناً؟

فأجاب بأن ذلك لو ورد على الوجه الذي يليق به لكان غير منكر، لا على معنى أنه محلٌّ للحركة وأنه مؤلف، بل على أنه فعل الحركة وأنه قائم بنفسه مستغنٍ عن غيره[1]".

إذن فالأشعري جازم بأن الله تعالى مغاير لخلقه، لا يصح عليه وصف الجسمية والحركة ولا ينسب إليه صفات حادثة، وأن ما ورد في النقل مما يوهم ذلك فلا بدَّ من حمله على معنى يليق بالله تعالى.

هذه المسائل –وإن كانت قليلة العدد– فإنها كما أراها توضح منهجية هذا الإمام في الإلهيات على نحو كاف بحسب هذا المقام، وتدلل على أنه كان صاحب نظرة عميقة وذا أصالة في النظر العقديّ.

---

(1) **مجرد المقالات**، ص58.

الفصل الرابع

تأملات في فكر الأشعري في مبحث النبوات

النبوة من أركان الدين الوثقى، ولم يختص بمناقشة النبوات وخصائصها وأحكامها المتكلمون فقط، بل إن الفلاسفة قديماً وحديثاً اهتموا بها أيما اهتمام، فإنَّ الآثار المترتبة على النبوات –سواء سلم بها الفلاسفة أم لم يسلموا- لا يمكنهم أن يهملوا البحث فيها، سلباً أو إيجاباً، ولذلك فإننا نرى الفلاسفة يحاولون تحليل ما نسب إلى الأنبياء، فبعضهم يرجعها إلى أمور طبيعية، فيجعل النبوة مكتسبة، وبعضهم ينكر هذه المظاهر بحجة عدم التسليم بالنقل أو لأن النقل يخالف المعقول المطرد من قوانين العالم، وبعض المتفلسفة ينفيها من أصلها لأنه ينفي وجود الخالق أو يقول بوجوده ولكن ينفي أي علاقة بينه وبين العالم، وهكذا نرى مواقف الفلاسفة مختلفة إزاء النبوات وأحكامها.

ولكن المتكلمين وبعض الفلاسفة يبحثون في النبوات بناء على التسليم بها، ومحاولة تأييد وقوعها، والبرهان على عدم التعارض بينها وبين الأحكام العقلية، ولذلك فإنهم يسلكون في ذلك طرقاً متنوعة، ويحاولون البحث في حقيقة القوانين الكونية وتحليلها بصورة لا تتعارض بها مع ما هو منقول عن الأنبياء والرسل من خوارق العادات والوحي وغير ذلك من الأنباء كالإخبار باليوم الآخر وما يترتب فيه من حساب وتوابعه.

فهذا البحث إذن مما يشترك فيه الفيلسوف والمتكلم، كلّ من وجهة نظره، وبناء على القواعد التي يسلم بها.

فلننظر كيف عالج الإمام الأشعريّ بعض أهم المسائل المتعلقة بذلك.

حول مفهوم النبوة والوحي عند الأشعري:

يشتق الأشعري اسم النبي إما من النبوة وهي المحل المرتفع، أو من النبأ بمعنى المنبَّأ من الله تعالى بالوحي.

وكان يقول: **إن الرسول هو المرسل، والرسول هو من يُرسل إلى الخلق ويوجَبُ عليه تبليغ الرسالات ويُؤمَرُ الخلق بطاعته واتباع أمره، وأمَّا النبيُّ فقد لا يرسلُ ولا يؤمر بتبليغ رسالة، ولكنه ينبأ فيؤمر بالإعلان عن نفسه ليعرف وترتفع مكانته بين الناس. ولا يعني ذلك أن النبي غير مأمور بالتبليغ مطلقاً، بل إنه غير مأمور بتبليغ رسالة جديدة، ولكنه يكون مأموراً بلا ريب بتبليغ رسالة من سبقه من الرسل، خلافاً لمن فهم أن النبي على هذا التعريف لا يكون مأموراً بالتبليغ مطلقاً فشنع على الأشعري وعلى من قال بذلك.**

ولا يعتقد الأشعريُّ جواز إرسال النساء كما لا يجيز إمامتهنَّ، كما لا يجيز إمامة العبيد وناقص الحسِّ[1].

وكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، ويجوز نبوة النساء، وكان يقول بأنه كان في النساء أربع نبيات ولم يكن فيهنَّ رسولٌ، وقد خالفه في ذلك جماهير أصحابه.

وإرسال الرسل إلى الخلق غير واجب، بناء على أصله أنه لا واجب على الله تعالى، والإرسال لمصلحة الخلق لا المرسِل، ولا يجب على الله تعلى تكرير الرسل، والرسالة أشرف من الولاية وأرفع مكاناً، خلافا لمن توهم أن مرتبة الولاية أرفع شأنا منها. ولم يكن يجيز المعاصي على الأنبياء بعد النبوة، وكل ما ورد مما يصعب تأويله يحمل على ما قبل النبوة عنده[2].

---

(1) **مجرد المقالات**، ص176.

(2) **مجرد المقالات**، ص176.

والرسالة والنبوة غير كسبية، ولا هي مختصة بسبب ترجع إليه، بل هي ابتداء وفضل وكرامة من الله عز وجل يختص بها من يشاء من خلقه.

والنبوة قد ختمت بالنبي عليه الصلاة والسلام، وكان يستدل على النبوات بطرق منها: **"أن تظهر عليه المعجزات وهي الأمور التي تحدث ناقضة للعادة المتقدمة عند دعوى الرسول الرسالة، ومنها تصديق ذي المعجزات له، ومنها أن يحدث علم ضرورة للمبعوث إليه بصدقه في رسالته، ومنها أن يبشر به من قبله من الرسل، ويعرفه بأوصافه وبعينه في وقته وزمانه واسمه وحاله**[1]".

وهذا معناه أن الأشعري يقول: إنه لا بدّ من وجود دليل ظاهر على دعوى النبوة، ولا يكفي مجرد دعوى الكشف والترقي في الدرجات، ومعنى ذلك أن النبوة ليست من عين حقيقة الكشوفات التي يقول بها الصوفية وغيرهم، فيزعم بعضهم أنها من جنسها ولكنها أعلى مرتبة، بل النبوة حالة خاصة لا توجد لغير الأنبياء الذين قامت الأدلة المذكورة على نبوتهم. فلا يجوز دعوى النبوة لكل من حصلت له بعض المعاني عند الرياضة أو التجليات. وطريقة الرياضة التي يقول بها بعض الفلاسفة لتحصيل النبوة مبنية على أن النبوة كسبية، وليست باختيار الله تعالى، ولكنا نرى الأشعري قد نص على أن النبوة لا تكون بكسب، ولا لأمر يرجع إلى النبي، بل لاختيار الله تعالى، فبطل بذلك كل مدخل لمن يزعم النبوة بحالة تحصل له.

وبطل كذلك ما يزعمه بعض أصحاب الفرق من أن النبوة مستمرة حتى بعد زمان النبي عليه الصلاة والسلام إن لم يكن بدعوى النبوة، فبحقيقتها التي هي الكشف والتجلي والمشاهدة بحسب زعمهم، هذا الكشف الذي يقولون إنه لا حقيقة للوحي غيره، فتراهم

---

(1) **مجرد المقالات**، ص176.

يزعمون أنه قد يوجد بعض العرفاء من ترقوا إلى حالة فوق مرتبة الأنبياء حتى يحسدهم الأنبياء على ما لهم. وقد تبنت بعض الاتجاهات العلمانية هذه الدعوى، واتخذتها قاعدة لهم للقدح في النبوات من أصلها، والقدح في خاتمية نبوة النبي عليه السلام.

وبعضهم تطاول وزعم أن خاتمية النبوة التي صرح بها القرآن لنبينا الكريم عليه السلام، معناها انتهاء فترة استمداد الناس من الشرائع الإلهية لأنهم قد وصلوا إلى مرتبة البلوغ العقلي الذي يؤهلهم إلى الاعتماد عل عقولهم في التشريعات والاستمداد.

وممن مشى على هذا النحو من تأويل النبوات فرقة البهائية المعروفة[1]، وهؤلاء قد أبطلوا وجود الحياة الآخرة، وقالوا: إن الحياة الآخرة تكون دنيوية بعد استقرار العدالة بين البشر، ولا يوجد حشر ولا نشر، ووافقهم في أصل ذلك كله بعض الاتجاهات العلمانية بدعوى إعادة تأويل النصوص، وتجديد فهم الدين، فترى بعضهم يصرح بما ذكرناه آنفاً من مفهوم الوحي والنبوة وخاتمية النبوة ومعناه ولوازمها، ومنهم المفكر الإيراني المعروف عبد الكريم سروش[2].

---

(1) انظر الكتاب المنشر مؤخرا بعنوان (**دين الله واحد–النظرة البهائية لمجتمع عالمي موحَّد**)، زعموا في هذا الكتاب الخطير أنهم أرسلوا به إلى كثير من المؤسسات والجامعات في العالم، ولاقت هذه النظر قبولا من كثيرين.

(2) صرح بذلك في أكثر من كتاب منها **بسط التجربة النبوية**. ترجمة أحمد القبانجي، طبعة الانتشار العربي. وفي **العقل والحرية** له أيضا. وقد مهَّد لذلك نظريا في كتابه الذي حمل اسم **القبض والبسط في الشريعة**، نقلته إلى العربية د. دلال عباس، طبعة دار الجديد ط1 2002م، وأعلن أن كتاب **بسط التجربة النبوية** كان كالتطبيق العملي لما في هذا الكتاب.

وممن أنكر المعجزات فيلسوف الشك المعروف ديفيد هيوم[1]، وأرجع بعض فلاسفة الغرب وهو توماس بين[2] الوحيَ إلى الملاحظة من المخلوقات بعينها، مشى على طريقتهم محمد أركون[3] ومن العلمانيين العرب جورج طرابيشي في كتاب له خصصه لذلك[4]، وقد وضحت ذلك كله ونقلت بعض أهم نصوصهم في بعض كتبي[5].

ولا يخفى مدى أثر السكوت على الهجمات المعاصرة على هذه المفاهيم المهمة في الأديان، وذلك ما يؤكد احتياجنا دائماً إلى إعادة النظر في ما قرره علماؤنا الأوائل لنستلهم منه ونستمد ونبني على نظراتهم بعد نقدها نقداً علمياً مبنياً على دراسة عميقة جادة، فإنَّ مجابهة الحملات التي يشنها المعاصرون المخالفون للأديان تستلزم تأكيد الحرص على تعميق الفهم والاضطلاع على أحدث البحوث العلمية، مع عدم إهمال النتاج الفكري للمتكلمين والفلاسفة القدماء.

---

(1) انظر كتابه **مبحث في الفاهمة البشرية**، ترجمة د. موسى وهبة، دار الفارابي، ط1، 2008م.

(2) انظر خليفة، فريال (2004م)، **العقل والمقدس عند توماس بين**، ط1، مكتبة مدبولي.

(3) انظر مثلاً كتابه: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**.

(4) اسم الكتاب: **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، نشر رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، 2008م، ط1.

(5) انظر كتابنا: **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام**، وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، صدر عن دار الفتح، ط1 1430هـ 2009م. ص334-371.

الفصل الخامس

نظر الأشعري في الإنسانيات والأخلاق

فضلنا أن نطلق على هذا الفصل عنوان الإنسانيات والأخلاق، لنشير إلى غلط كثير من الكتاب في هذا الزمان الذين عابوا على علماء الإسلام أنهم لم يفسحوا مجالاً للإنسان في بحوثهم، وأنهم استغرقوا في النظر في الإلهيات حتى أهملوا مباحث تخص الناس والبشر، والحقيقة أن هؤلاء الكتاب إنما يطلقون هذه الدعاوى من فراغ عظيم، أو لما يقصدونه من تشويه مقصود للعلوم الإسلامية، فتراهم لذلك يزعمون للناس أن الإسلام وعلماءه أهملوا الإنسان في بحوثهم، فصوروا الأمر كما لو كان الإنسان مجرد جماد لا يلقى له بال في العلوم الإسلامية.

ولكنا نعلم أن العلوم الإسلامية اهتمت كثيراً بالإنسان، بل إنَّ أحد أعظم العلوم التي استنفذ فيها علماء الإسلام جهودهم وأفنوا أعمارهم أعني الفقهَ تنصب كل بحوثه على الإنسان وأحكام أفعاله، وتنظيمها لإيصاله إلى الخير المقصود في نظر الدين الإسلامي.

وقد ذكر بعض الفلاسفة الإسلاميين أن الفلسفة القديمة كانت تفرغ محلاً للبحث في الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة، وكل هذه البحوث إنسانية، ولكن لما جاء الإسلام استغنى الفلاسفة عن النظر في أغلب هذه العلوم واهتموا بالطبيعيات والأمور العامة والإلهيات، أو الفلسفة الأولى، وذلك لأنهم عرفوا أن علماء الفقه والأخلاق (الصوفية) صاروا أصحاب الشأن الأول المهتمين ببحث هذه المعارف، فلم يعد الفلاسفة الإسلاميين يفرغون مجالا لبحث تلك العلوم في الفلسفة.

فلنتأمل ما ذكره الهروي في شرح هداية الحكمة: "لما كانت الحكمة علماً باحثاً عن أحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، والموجود لا بقدرتنا واختيارنا كالسماء والأرض، وإلى ما هو موجود بهما كالأعمال الصادرة منا، انقسمت بانقسام متعلقة أعني الموجود إلى قسمين:

- قسم يبحث فيه عن أحوال القسم الأول من الموجود، ويسمى حكمة نظرية لتوقف حصوله على النظر.
- وقسم يبحث فيه عن أحوال القسم الثاني ويسمى حكمة عملية لتعلقه بالعمل.

والحكمة النظرية ثلاثة أقسام، لأنها إما أن يبحث فيها عما يوجد في الخارج بلا مادة وهو العلم الأعلى المسمى بالإلهيّ، أو عما لا يوجد فيه إلا معها، وهو إما أن يمكن تجريده عن المادة في البحث، وهو العلم الأوسط الموسوم بالرياضي، أو لا، وهو العلم الأدنى الموسوم بالطبيعي.

والحكمة العملية أيضاً ثلاثة أقسام، لأنها إما أن يبحث فيها عن الأعمال الصادرة عن الشخص لتحصيل الكمال أو الواقعة بين أهل المنزل لدوام الائتلاف أو المدينة لبقاء الإنصاف والانتصاف. والأول علم الأخلاق، والثاني علم المنزل، والثالث علم السياسة .

والمنطق خارج عن أقسام الحكمة، بل هو آلة لتحصيلها، اللهمَّ إلا أن تفسر الحكمة بخروج النفس الإنسانية إلى كمالها الممكن بحسب قوتها النظرية والعملية، فحينئذ يدخل فيها المنطق، بل العمل أيضاً.

إذا تمهد هذا فنقول: ـ

رتب المصنف هذا المختصر على ثلاثة أقسام في علوم ثلاثة؛ الأول في المنطق، والثاني في الطبيعي، والثالث في الإلهيّ. وإنما اختار هذه العلوم الثلاثة من بين سائر العلوم، أما المنطق فلمساس الحاجة إليه لكونه آلة لتحصيل العلوم كلها، وأما الباقيين فلأن سعادة النفس الإنسانية منوطة بمعرفة الباري جل ذكره بصفات كما له ونعوت جلاله، وبمعرفة أحوال النفس في النشأتين، والأولى مع الثانية باعتبار النشأة الأخرى تحصل بالإلهي، والثانية باعتبار النشأة الأولى تحصل بالطبيعي.

وأعرض عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الأكثر على الأمور الموهومة، كالدواير الموهومة المبحوث عنها في الهيئة، **وعن أقسام الحكمة العملية بأسرها لأن الشريعة المصطفوية قد نصت الوفر منها على أكمل وجه وأتم تفصيل**[1]".

فلو تأملنا في تصريحه بأن الشريعة المصطفوية قد نصت على الحكمة العملية على أكمل وجه وأتم تفصيل، لعرفنا أن عدم ذكر مباحث الأخلاق والحكمة العملية في الكلام وكتب الفلسفة المتأخرة لم يكن لعدم اهتمام أولئك المتكلمين والفلاسفة المتأخرين بمباحث تتعلق بالإنسان، بل لاعترافهم أن ذلك موكول إلى الشريعة، وإلى علماء الشريعة كما ذكرناه سابقاً.

وبذلك تفسد مقولة هائلة من مقولات العلمانيين المعاصرين في عدم وجود معارف تتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان في الفلسفة والعلوم الإسلامية.

ونزيد الأمر بيانا فنقول: إن كثيراً من المسائل الكلامية تتعلق بالإنسان تعلقاً أصيلاً، وإن كانت تبحث في الأمور العامة أحياناً، وفي الإلهيات أخرى وفي النبوات والسمعيات

---

(1) **شرح هداية الحكمة**، تأليف زاده الهروي، **وهداية الحكمة** كتاب في الحكمة للعلامة أثير الدين الأبهري. مخطوط.

أخرى، فتأمل مثلاً مباحث النظر وأسباب المعرفة والجدال، ونحو ذلك، تر أنها تتعلق تعلقاً أصيلاً بالإنسان، بل لقد صارت هذه المباحث في العصر الحديث من أهم فروع الفلسفة المعاصر. وتأمل في مباحث الفعل الإنسان والجبر والقدر، يتبين لك أنها وإن جعلت في الإلهيات إلا أنها تتعلق تعلقاً أكيداً بالإنسان من حيث هو حر ومسؤول عن أفعاله أو لا، وتأمل البحوث الكثيرة في القدرة الإنسانية تعلم ذلك أيضاً. وإذا تأملت في بحوث تتعلق بالإمامة والإيمان والكفر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك من أحكام، فإنك لا تحتاج إلى أن تتأمل أصلاً لتعرف أن هذه الأصول إنما بحثت لخدمة الإنسان ولإيصاله إلى أقصى كمالاته الدنيوية. والبحث في الآخرة وأحوال الآخرة يقصد منها أصالة إسعاد الإنسان في حياته الأخروية عند من يؤمن بها، دعك من الذين لا يؤمنون.

فأنت ترى إذن أن دعوى كثير من المفكرين أنه لا يوجد علوم تبحث ما يتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان، بل إن الإنسان قصر عقله وهمه كله للبحث في الإلهيات البعيدة عن أن تكون متعلقة به! نقول: إن النظر في هذه الدعوى بقليل من التأمل يوصلنا إلى الحكم عليها بالسفسطة والمغالطة في أقصى درجاتها.

ولذلك ترى كثيراً من الكتاب في هذا الزمان يركضون لكي يستعيروا بحوثاً غربية في الحرية والمسؤولية وطريقة النظر والفكر والمعارف من الغرب، بدعوى أنهم لا يجدون مثل تلك البحوث عند علماء الإسلام، ولا يدفعهم إلى ذلك إلا قصر نظر في أحوال ومآرب أخرى في أغلب الأحوال.

وسوف نعرض في هذا الفصل بعض المسائل المتعلقة بالإنسان من حيث هو، لنبين كيف أن هناك أصولاً قد استفرغ العلماء جهدهم لبحثها لا تنبني هذه المسائل إلا عليها، وأن هذه الأصول موجودة في علم الكلام والأصول وغيرها من المعارف والعلوم.

1 -مسؤولية الإنسان عن أفعاله ورفع الجبر والقدر

لقد شاع البحث في مسؤولية الإنسان عن أفعاله في علم الكلام والفلسفة، حتى صار من المسائل الأصيلة التي لا بد أن تبحث فيهما، ولم يقتصر الأمر على الفلسفات الإلهية بل إن المنكرين للإله من الفلاسفة يستغرقون جهدهم في الكشف مخبآت ذلك، وذلك أن الإنسان أحد أهم الأطراف في هذه الحياة، ومن اللازم أن يتم البحث في أفعاله كيف تصدر، وهل هو الذي يختارها أو أن أحداً آخر يجبره عليها، ما الأمور التي هو مجبور عليها، وما الأمور التي له فيها مجال اختيار.

وقد نسب إلى الإمام الأشعري آرء شتى في هذا المجال، فبعض قال إنه جبريٌّ، وبعضهم احتار في أمره، وبعضهم قال: إن الكسب الذي يقول به الأشعري من أخفى الأمور وأصعبها على الفهم والتصور.

وسنحاول من خلال استحضار بعض نصوص الأشعري نفسه أن نوضح جانباً من جوانب موقفه في هذه المسألة.

معنى الفاعل والمحدِث والخالق، وأنه حقيقة على الله تعالى فقط

لفظ الفاعل حقيقة على الله تعالى، ومعناه هو نفس معنى **"المحدِث وهو المخرِج من العدم إلى الوجود"، فإذا أطلق لفظ فعل ونحوه كأحدث وأنشأ وبرأ..إلخ، على المحدَث فإنها تطلق عليه على نحو التوسع، ولا بدَّ من حملها عندئذ على معنى الاكتساب. فوصف المحدَث بالمكتسب حقيقة ووصف الباري بالخالق والمحدِث والفاعل حقيقة**[1].

---

(1) انظر **مجرد المقالات**، ص91.

وقال الأشعري:"فإن قال قائل: فلم لا دلَّ وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله، كما دل على أنه لا خالق له إلا الله تعالى؟ قيل له: كذلك نقول[1]".

القدرة حقيقة على قدرة البشر وقدرة الله تعالى

القدرة لفظ يطلق على قدرة البشر وقدرة الله على سبيل الاشتراك قال: **"ولا ننكر أن يكون ذلك-القدرة والاستطاعة- من الأسماء التي تقع على المختلفات من الأجناس كما يقع اللون والشيء على الأنواع المختلفة[2]"**، فما تحتها حقيقتان مختلفتان، وإطلاقه على القدرتين حقيقة، لا مجازاً، وكذا الاستطاعة، قال ابن فورك: **"وكان يقول إن الإنسان مستطيع باستطاعة هي غيره، وإنه يوصف بذلك على الحقيقة كما يوصف بأنه قادر على الحقيقة[3]"**. ولبيان مراده من كون الاستطاعة غير الإنسان، ننقل كلامه من اللمع:"إن قال قائل: لم قلتم إن الإنسان يستطيع باستطاعة ه يغيره؟ قيل له: لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً، كما يكون تارة عالما وتارة غير عالم، وتارة متحركا، وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره، كما وجب أن يكون عالما بمعنى هو غيره، وكما وجب أن يكون متحركا بمعنى هو غيره، لأنه لو كان مستطيعا بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته له، لم يوجد إلا وهو مستطيع، فلما وجد مرة مستطيعا، ومرة غير مستطيع، صح وثبت أن استطاعته غيره[4]"، فالاستطاعة معنى زائد على الإنسان هو عرض عليه.

---

(1) اللمع ، للإمام الأشعري، ص73.

(2) **مجرد المقالات**، ص108.

(3) **مجرد المقالات**، ص108.

(4) كتاب اللمع، ص92.

إلا أن الاستطاعة لم يرد بها السمع منسوبة لله تعالى، فلا تطلق عليه حسب قاعدة الأشعري، "**وكان يقول إن الله تعالى لا تُسَمَّى قدرته استطاعة لأجل أنَّ التوقيف لم يرد بذلك، فأمَّا من طريق المعنى فالذي له من القدرة هو بمعنى الاستطاعة**[1]".

ولذلك فإنه لم يكن **يعارض أن يكون مقدور بين قادرين فإن أحدهما يخلقه والآخر يكسبه، ويعارض أن يكون مخلوق ومفعول بين فاعلين**[2]، لاتحاد الجهة هنا.

الوقوع حقيقة في الخلق والكسب

ويستعمل لفظ الوقوع حقيقة في الكسب والخلق، فيقول: "**إن عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدَثة ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة، فيختلف معنى الوقوع، فيكون وقوعه من الله عز وجل بقدرته القديمة إحداثاً، ووقوعه من المحدَث بقدرته الحادثة اكتساباً**[3]".

ولم يكن الأشعري يرضى أن يقال: إن الكسب يوجد بالقدرة المحدَثة أو يحدث بها، ويعبر عن ذلك بعبارة الوقوع، ويقول: إنه يقع بالقدرة المحدَثة كسباً ويقع بالقدرة القديمة خلقاً. وكان يعارض من قال من النجارية إن القدرة توجب الكسب أو الإرادة توجب المراد، وكان يعبر عن مثل هذا المعنى بأن يقول: "**إن القدرة محال وجودها إلا مع وجود الكسب**[4]".

لا تسوية بين تعلق العلم وتعلق قدرة المحدَث

---

(1) **مجرد المقالات**، ص108.

(2) انظر **مجرد المقالات**، ص92.

(3) انظر **مجرد المقالات**، ص92.

(4) انظر **مجرد المقالات**، ص94.

ولم يكن الأشعري يسوي بين تعلُّق العلم وتعلُّق القدرة كما يتوهم بعض الكتاب، **"وكان يفرق بين هذا التعلق –تعلق العلم بالمعلوم– وبين تعلق المقدور بالقدرة، ويقول إن تعلق القدرة يختلف دون تعلق العلم والسمع والبصر والذكر والخبر، لأن تعلقها مختصٌّ بأن يحصل المقدور بها على صفة، فيحصل بقدرة الله تعالى على صفة الحدوث، وبقدرة المحدَث على صفة الاكتساب، وكان يفرق بينهما أيضاً بأن العلم لا يختصُّ معلوماً، والقدرة تختص مقدوراً، فوجب لها من الحكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلق كما لم يكن لها التساوي في تعميم النوع والجنس**[1]"، وهذا الفرق مهم جداً في هذا المقام، لأنه يزيل الوهم الحاصل في بعض الأذهان بأن القدرة الإنسانية عند الأشعري لا أثر لها في المقدور ألبتة، كما ليس لعلمه أثر في المعلوم.

تعريف الكسب وشروطه

كان يعرف الكسب بأنه **"ما وقع بقدرة محدَثة"**، قال ابن فورك: **"وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه، ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك**[2]".

وقال الإمام الأشعري:"حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب بقوة محدثة[3]".

والوصف بالكسب يمتنع على الله تعالى من كل وجه، و**"صفة الاكتساب ليس إذا خرج الموجِد لها من أن يتصف باكتسابها، وخرج المكتسب لها من أن يتصف بإيجادها، خرج من أن يتصف باكتسابها"**[1].

---

(1) **مجرد المقالات**، ص92.

(2) **مجرد المقالات**، ص92.

(3) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للأشعري، ص76.

واستحقاق وصف الاكتساب لأجل تعلق القدرة المحدَثة بالعين المكتسَبَة، وهل يشترط أن ينضاف إلى تعلق القدرة في الاكتساب تعلق العلم والإرادة؟ **هذا محل بحث،** ولكن الأصل أنه لا مجال للتردد في لزوم تعلق القدرة المحدَثة، وأما العلم، فقد كان يمنع نسبة الكسب إلى الساهي، فلا بدَّ من قوله بتعلق علمه بالمكتسَب، وقد يجوز نفيُ العلم التفصيلي به مع لزوم العلم من وجه، أي إجمالاً، والقول في الإرادة كالعلم، وقال ابن فورك ناقلاً عن الإمام الأشعري قوله في نقضه على أصول الجبائيِّ: **"إذا كان مكتسباً لفعل محكم فلا بدّ أن يكون عالماً به قادراً عليه"**، وعلق ابن فورك قائلا: **"وهذا هو الأولى والأثبت في النظر والأشبه بأصوله وقواعده"**[2].

والكسب لله تعالى على أنه فاعله وموجده، وللعبد المحدَث على أنه قائم به وصفته التي وقعت له بناء على قدرته وإرادته[3]، قال الأشعريُّ:"ما قدر –الله– عليه أن يفعله فينا ولم يفعله فينا كسباً لنا، فقد ترك أن يفعله فينا كسبا، وإذا ترك أن يكون كسبا لنا استحال أن نكون له مكتسبين، فدلَّ ما قلنا على أنا لا نكتسبه إلا وقد خلقه الله تعالى لنا كسباً[4]".

ما يتعلق به الكسب وما لا يتعلق

الجواهر لا يتعلق بها كسب المحدَث، قال ابن فورك: **"وكان –الأشعريُّ–يحيل أن يوصف المحدَث بالقدرة على اختراع العين من العدم إلى الوجود، كما يحيل وصفه بالعجز عن ذلك، وكما يحيل وصف الله تعالى بالقدرة على أنْ يقدره على ذلك أو بالعجز عن أن يُقدِرَه على**

---

(1) **مجرد المقالات**، ص96.

(2) انظر **مجرد المقالات**، ص93.

(3) انظر: **مجرد المقالات**، ص97، وأيضا: ص101.

(4) اللمع، للأشعريِّ، ص78.

ذلك، وكذلك كان يقول: إنه يستحيل أن يوصف بالعجز عما لا يصح أن يوصف بالقدرة عليه من الألوان والطعوم[1]".

وأما "**الأعراض فهي على ضربين، منها ما يصح أن يُكتَسبَ ومنها ما لا يصح أن يكتسب**"، وما يكتسب هو ما يصح أن يقدر عليه المحدَث، وما لا يكتسب هو ما يمتنع أن يكون مقدوراً للمحدَث[2]. ولذلك كان يمنع القول بأن الله تعالى عاجز عن الكسب لعينه كما يمنع أن يوصف المحدَث بالقدرة على الخلق لعينه، لأن الكسب محال على الله تعالى كما أن الخلق محالٌ على المحدَث.

قال ابن فورك: "**وكان يحيل تعلق القدرة المحدَثة بالألوان والطعوم والأراييح، ويجيز أن يكتسب بعض العلوم، ويمتنع أن تكتسب القدرة بوجه وكذلك الحياة[3]**".

وقدرة الإنسان لا تتعلق بالعدم، بخلاف قدرة الله تعالى، ولذلك كان الإمام الأشعريُّ يقول: "**قول من قال إن الإنسان يقدر أن لا يفعل قول محالٌ، لأن قدرته لا تتعلق بالمنتفي[4]**"، بخلاف قدرته الله تعالى لأنها تتعلق بالموجود والمعدوم، ولذلك يصح أن يقال على الله تعالى يقدر أن يفعل وأن لا يفعل.

حركات العروق الباطنة وحركات الجسد الظاهرة

---

(1) **مجرد المقالات**، ص101.

(2) انظر **مجرد المقالات**، ص100.

(3) **مجرد المقالات**، ص100.

(4) **مجرد المقالات**، ص118.

"حركات الجسد الظاهرة تقع بحسب القُدَرِ والاختيار لها، دون حركات الباطن، فإنها لا تقع لا على حسب القصد ولا تنقطع عند اختيار الانقطاع ولا تتغير بحسب تغير الإرادة لها، وكل ما جرى هذا المجرى فليس بكسب، وما جرى المجرى الأول فكسب[1]".

وهذا يؤكد أن الكسب -وهو ما يقع بقدرة الإنسان الحادثة- يترتب على إرادته له واختياره إياه، وما لا يترتب على ذلك فلا يسمى كسباً عند الإمام الأشعري، وكل ما قررنا من مذهب الأشعريِّ رحمه الله مما يؤكد فيه كون الكسب بإرادة الإنسان، وعلمه الإجمالي به -على الأقل-، يبرهن على نفي تهمة الجبر عنه رحمه الله.

نفي الجبر

يبني الإمام الأشعري نفيه للجبر على تعريفه وتوضيح لمفهوم الجبر، فيقول: **"فأما الإجبار بمعنى الإكراه، كقول القائل أجبرت فلاناً على هذا الأمر إذا أكرهته عليه، فإن ذلك إنما يستعمل فيما يحدث من الأفعال مع كراهية مَن يحدث فيه، وهو أن يكون محمولاً على فعل يكرهه، ولو أراد التخلص منه لم يجد إليه سبيلاً[2]"**، وعلى ذلك التعريف للجبر، فإن تسمية المخالفين للأشاعرة بالجبرية خطأ **"إذ ليس في مذاهبنا وأقوالنا ما يوجب ذلك، ولا نحن معترفون بأمر يقتضيه[3]"**.وعلى ذلك يبطل نسبة الجبر إلى الأشاعرة كما قلنا، فإنما نسب إليهم إذا سلموا به أو إذا قالوا ما يستلزمه. ولكن ما دامت الإرادة والقدرة للإنسان، وهما شرط

---

(1) **مجرد المقالات**، ص100.

(2) **مجرد المقالات**، ص106.

(3) **مجرد المقالات**، ص106.

اكتسابه للفعل، وشرط خلق الله تعالى للفعل مكتسباً للإنسان، فلا يصح أن يقال إن الإنسان مجبر على أفعاله أو مكره عليها.

حقيقة القدرة والاستطاعة الإنسانية

القدرة وتساوي الاستطاعة في المعنى عند الإمام الأشعري: **"عرَضٌ حادث لا يقوم بنفسه قائم بالجوهر الحيِّ[1]"**

وللقدرة إطلاقان:

الأول: بمعنى المال للجسم وصحة الآلات وسلامتها **"والعُدَّة من الأجسام[2]"**، وهذه قد **"تكون قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل"**.

الثاني: أما إن أريد بها ما يكون به وقوع الفعل المكتسب للإنسان، فلا يصح أن تتقدم الفعل، قال: **"وإن رجع بها إلى قدرة البدن التي يكون بوجودها وجود الكسب، فلا يصحُّ أن تتقدمه[3]"** أي لا يصح أن تتقدم الفعلَ.

البقاء على الاستطاعة محال لأنها عرض

"ولا يصح البقاء على الاستطاعة بوجه ولا على شيء من الأعراض، وإن الباقي هو من له بقاء قائم به لا بغيره، وإنه يستحيل أن يكون للعرض بقاء قائم [لا] بغيره، وكان يقول

---

(1) **مجرد المقالات**، ص107.

(2) **مجرد المقالات**، ص108.

(3) **مجرد المقالات**، ص108. وانظر أيضاً: **كتاب اللمع** للأشعريِّ، ص92.

على إطلاق اللفظ إن الاستطاعة مع الفعل[1]"، وقال الأشعريُّ:"فإن قالوا: ولم زعمتم أن القدرة لا تبقى؟ قيل لهم: لأها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها، فإن كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاء لها، وأن لا توجد إلا باقية، وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها، وإن كانت تبقة ببقاء يقوم بها، والبقاء صفة فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض، وذلك فاسد[2]".

كل استطاعة فلأمر واحد فقط

وكل استطاعة فلأمر واحد، لا يكتسب بها إلا أمر واحد، **"ولا يصح تعلق الاستطاعة الواحدة على سبيل الاكتساب بأمرين لا مثلين ولا مختلفين ولا ضدين ولا على الجمع وإن لكل قدرة محدَة مقدورا واحدا لا تتعداه[3]"**.

الاستطاعة لا توجب الفعل ولا تتقدم عليه

ولا يقال إن الاستطاعة توجب الفعلَ، بمعنى الخلق، قال: **"ولو جاز أن يقال أن الاستطاعة موجبة للفعل على هذا المعنى جاز أيضاً أن يقال إن الفعل موجب للاستطاعة،**

---

(1) انظر **مجرد المقالات**، ص107-108، وقد ذكر المحقق أن كلمة [لا] التي زدناها كما ترى، موجودة في الأصل، وهو حذفها ظاناً أن المعنى يكون خطأ بها، ولكن التحقيق أنه لا يصح إلا بها. لأن معناه أن العرض لا يمكن أن يكون البقاء قائما لا بغير أي قائما به، لما يستلزمه ذلك من قيام العرض بالعرض وإنه باطل على قول الأشعريّ.

(2) كتاب اللمع، ص93.

(3) **مجرد المقالات**، ص109.

ولكن الاستطاعة سبب للكسب، والسبب لا يتقدم المَسَبَّب كما لا تتقدم العلة المعلول، يعني إنهما يكونان معاً، لا سابق ولا لاحق له[1]".

أجناس الاستطاعات مختلفة بحسب المُستطاع

والاستطاعات تختلف أجناسها بحسب ما يكتسبُ، فاستطاعة الحركة غير استطاعة الإرادة، كما أن مستطاعهما مختلفان. واستطاعة الكفر غير استطاعة الإيمان، وأما استطاعة الفعل ومثله فهما متجانستان لتجانس مستطاعهما[2].

التكليف بما لا يطاق غير واقع مع جوازه

إن الأمر الذي لا يستطيعه المأمور إما أن يكون سبب عدم استطاعته له لتركه إياه واشتغاله بضده واختياره له وعليه، أو يكون لعجزه عنه. فإن كان الأول فلا ينكر أن يؤمر به، **"وعلى ذلك ورد الأوامر[3]"**، وأما إن كان غير مستطيع للفعل لفقد الاستطاعة للعجز، **"فإن ذلك مما لم يوجد التكليف في مثلها، ولو قدِّر وروده وتُوُهِّمَ كونه لم يكن ذلك مستحيلاً، ولا كان في صفته –أي الله– سفهاً، ولا منه عبثاً[4]".**

خلاصة

والخلاصة التي ننتهي إليها بعد تحقيق رأي الإمام الأشعري في مسألة أفعال العباد وقدرته ومسؤوليته، أن الإنسان مختار ولا يصح أن يقال إنه مجبور، وأن اختياره واقع بقدرته

---

(1) انظر **مجرد المقالات**، ص110.

(2) انظر **مجرد المقالات**، ص110. وانظر كتاب اللمع، ص94.

(3) **مجرد المقالات**، ص111.

(4) **مجرد المقالات**، ص111.

على سبيل الكسب لا الخلق، وهذا يحقق الأمر والنهي والتكليف، ولا يبرئ الإنسان من نتائج أعماله.

فلا يصح ما يقال إن الأشعري يقول بالجبر، وأن مذهبه لا يختلف عن الجبرية في شيء بعد تحقق الخلاف والنصِّ الواضح على نفي الجبر.

2 -نظرة الإمام الأشعري في الحسن والتقبيح وأثرها في القيم والأخلاق

لا بدَّ قبل البدء من بيان أن الأشاعرة قد بينوا أن كشف العقل عن المعارف معتبر، ولكنه في الأحكام غير معتبر، ومحل البحث هنا الأحكام التي يتبعها المدح والذم، وليس مجرد المعرفة. ولذلك لم يلزمهما لتناقض في إثباتهم إمكان بعض المعارف بالعقل، وعدم إمكان اعتبار حكم العقل في الأحكام.

وعندما نعرف أن بحوث الفلاسفة في فلسفة الأخلاق تدور حول مجموعة من العناصر: أهمها معرفة منشأ الحسن والقبح، والبحث في حرية الإرادة أو عدمها، والبحث في الاستطاعة الإنسانية وتحمل الإنسان مسؤولية أفعاله، والتمكن من العلم بصفات الأشياء، نجد أن هذه العناصر كلها قد تكلم فيها الإمام الأشعريُّ بتفصيل، وبين رأيه بوضوح بل قام بالرد على المخالفين، وعندما يقوم الإنسان بالرد على الآخرين، فإننا نعرف عندئذ أن وضوح الرؤية قد بلغ مرتبة عظيمة عنده، بحيث صار بمقدوره أن يتناول بالنقد والتحليل مواقف الآخرين في المسائل التي يبحثها. ولا شك أن هذه المرحلة يسبقها مرحلة الوصول إلى التحقق في إدراك الرأي وما يلزمه وما يتوقف عليه.

فقد تكلم الإمام الأشعري عن الحسن والقبح الذي يترتب عليه الحساب والعقاب، أي الحسن والقبح بالمعنى الذي نعرف عنده ترتب الذم والمدح على الفعل، وهذا الترتب

أعظم إشارات الفعل الأخلاقي، فالأشعري كبقية المتكلمين بحثوا في أصول الأخلاق والقيم إذن، ومسألة الحسن والقبح وأنه بأي شيء يقبح الفعل، وبأي شيء يحسن أصل عظيم في ذلك.

ورأي الإمام الأشعري معروف فيها، فلا حسن ولا قبح إلا بالأمر والنهي، وقد قال في ذلك: "**إن وصفنا لبعض الأكساب بأنه قبيح منا، ولبعضها بأنه حسن منا، إنما يُستحقُّ فيها إذا وقعت تحت أمر الله تعالى ونهيه**[1]"، وقد يبدو هذا الرأي لأول النظر ساذجاً؛ لأن الناس اعتادوا أن يحكموا بعقولهم على الأمور، ولكن الأشعري وكذلك كبار الأشاعرة من بعده حللوا ذلك كله، فميزوا بين الأحكام التي تكون ناشئة عن العادة والتي تكون عن العقل المحض، وبرهنوا على أنه يصعب جداً أن يتم إثبات حكم للأفعال في أنفسها أو عند العقل لمجردها، وبرهنوا أن أغلب الأحكام تنشأ من العادة والتقليد، لا تنشأ من محض العقل وإن زعم الزاعمون ذلك، ولكن الحاكم بالحسن والقبح ينبغي أن يمتلك من الصفات ما يؤهله لتنظيم حياة الإنسان، أي ينبغي أن تكون له الولاية على البشر، ولا أعظم من ولاية الله تعالى فإنه الخالق للبشر، فله فقط الحكم والأمر والنهي، وكل ما ينشأ من الأنبياء والمرسلين فإنما هو بيان لحكم الله تعالى أو بتفويض منه تعالى.

وعلى ذلك فإنه لايوجد تلازم بين ما يوجد وبين ما ينبغي أن يكون عند الإمام الأشعري، وهي مسألة معروفة بين الفلاسفة المحدثين، وهذا معناه أن الذي ينبغي أن يكون لا يستمد من أصل الوجود وقوانينه التي هو عليها، بل يستمد من أمر آخر خارج عن ذلك، فإرادة الله تعالى وبالتحقيق أمره ونهيه الراجعين إلى كلامه النفسي ليسا من الأمور الواقعة تحت قوانين الوجود الحادث، بل هي من الأمور التي توجه الوجود الحادث بلا شك إلى غاية

(1) مجرد مقالات الأشعري، ص96.

معينة. وعلى ذلك يكون ما هو موجود من الحوادث تابعاً لا متبوعاً، فاتخاذه أصلاً قلب للموازين عند الإمام الأشعري.

وما دام الأمر كذلك، فينبغي أن يرجع في الحسن والقبح إلى الفاعل المختار وهو الله تعالى، لا إلى غيره.

وهذا الأصل يرفع الهيمنة والتسلط من بعض البشر على بعض، ويرفع الظلم المطلق بينهم، لأنه مهما حكما الواقع فلا معيار دقيقاً من الواقع للواجب والممنوع، فلا بد من مآل الحال إلى تحكم إرادة بعض البشر ببعض، وتسلطهم عليهم، ولما ارتفعت العصمة عن البشر إلا الأنبياء، فلا بدَّ في واقع الحال أن يلجأ البشر الحاكمون إلى تحكيم عواطفهم ومصالحهم، لأنهم لا يملكون أن يرتفعوا إلى الحق في نفسه، وإن زعموا ذلك.

ولو أمكن أن نستدل من أحوال الموجودات الحادثة على بعض الاحكام والنواهي، فلا يمكن أن يكون بإمكاننا أن نعرف تفاصيل الأحكام من أحوال الوجود، وهذا محل اتفاق حتى ممن قال بأن الحسن والقبح ذاتيان، أو تابعان للأمر في نفسه. وذلك يستلزم بالضرورة الرجوع إلى إرادة مخصصة، إن لم تكن إرادة وأمر الخالق، فلا محالة تكون إرادة بعض المخلوقات على بعض، لاستحالة الإجماع الدائم في كل التفاصيل.

فيرجع الأمر إلى حاكمية بعض البشر لبعض، واستعباد البشر لبعضهم البعض، وهو ما حذر منه الإسلام، واستلهم حقيقته الإمام الأشعري عندما أعلن أصله المشهور (لا حكم إلا لله)، و(لا حاكم إلا الله).

وأما بحث الأشعريّ في الإرادة الإنسانية ومسؤوليته عن أفعاله، فقد سبق بيانها بصورة واضحة.

وكذلك قرر الإمام الأشعري كغيره من العلماء أن الحجية في التكليف لا تكون إلا بعد بلاغ الأحكام، ونصوا على أنّ العبرة في التبليغ هو الإمكان لا فعلية البلاغ، وقد نصَّ على ذلك الزركشي نقلاً عن السمرقندي الحنفي فقال في بيان أنَّ التكليف يُبنى على ماذا؟: "فعند المعتزلة يبنى على حقيقة العلم دون السبب الموصل إليه، وإيجاب واحد من الأشياء غير معين تكليف ما لا علم للمكلف به. وعندنا التكليف يبنى على سبب العلم لا على حقيقة العلم، كما يبنى على سبب القدرة لا على حقيقة القدرة[1]".

وعلى ذلك فإن من أمكنه العلم بالأحكام عن قرب، وملك آلة ذلك بلا مشقة كبيرة، فإنه مكلف بالأحكام، ولا يشترط علمه بها بالفعل، فإنه بالفعل يمكن أن يضع أصابعه في آذانه ويغلق عينيه فلا يسمع ولا يرى شيئاً ظناً منه أنه يمنع إقامة الحجية كما ورد في القرآن عن بعض المشركين الذين ظنوا أن ذلك ينجيهم من التكليف!

وعلى ذلك فإنَّ أصول نظرية الأخلاق والتكليف وما يتبع ذلك بينة عند الإمام الأشعري، وزادها بياناً أصحابه من بعده.

ولا يخفى ما لمسألة الأخلاق والقيم من أهمية عظيمة في الفكر الفلسفي المعاصر والقديم، حيث تبنى عليه تنظيمات كثيرة وتترتب أحكام وأفعال وتكليفات.

(1) بدر الدين الزركشي (745-794هـ)، **سلاسل الذهب**، مكتبة ابن تيمية-القاهرة، ت. محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي. ص121.